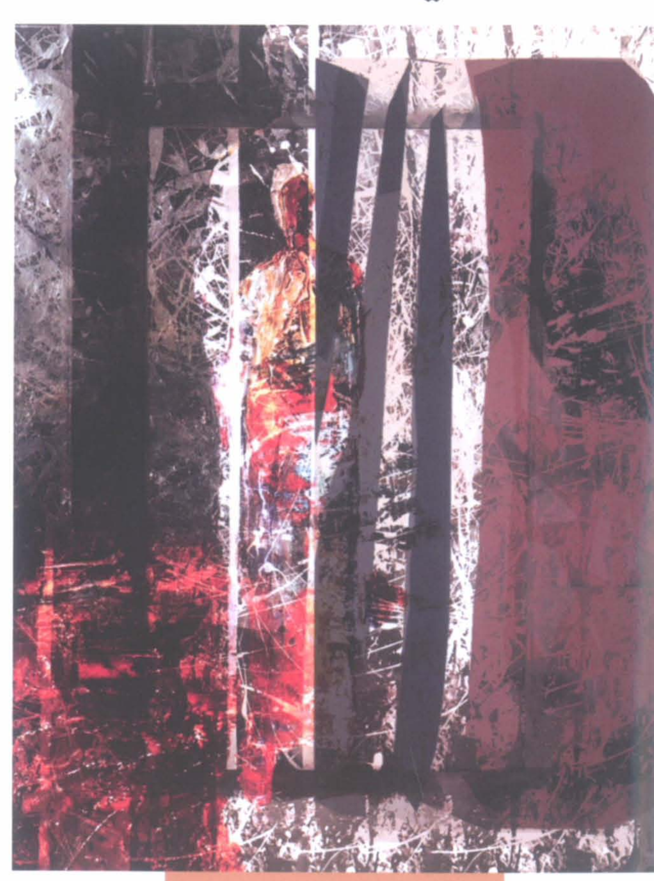
https://t.me/montlq

النّموذجُ البَدِيل

أثر تباين الرؤى المعرفية الإسلامية والغربية في النظرية السياسية



أحمد داود أوغلو

ترجمة: د.طلعت فاروق محمد   مراجعة: د.سعيد فارس حسن



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

أحمد داود أوغلو

النّموذجُ البَدِيل

الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

هذا الكتاب

النّموذجُ البَدِيل

Alternative Paradigms

The Impact of Islamic and Western Weltanschauungs on Political Theory

Ahmet Davutoglu

University Press of America

يستعرض هذا الكتاب التمايز بين مساريَ الفكر الإسلامي والغربي مع تحليل للكثير من آراء الفلاسفة الغربيّين وفكرتهم عن الإله والإنسان، ومصدر المعرفة الذي قامت عليه الحضارة الإنسانية، مبيّناً أن تمايز مصادر المعرفة بين الحضارتين أساسه اختلاف النظرة إلى الوجود وعلاقته بالطبيعة في إنشاء «نظرية المعرفة». **ففي الفكر الغربي**، قامت الرؤى الكلّية المعرفية للعالم على الشرك والوثنية؛ وواكب هذا الأمر تطوّر تصوّرات فلسفية تحوّلت بعدها إلى مذاهب عامّة تنطوي على رؤى متباينة حول مفهوم العلاقة بين الإله والإنسان والطبيعة. وكان محور هذه التصوّرات هو «مركزية الإنسان» وتماهي العلاقة بينه وبين الخالق، ما أنتج ما سمّاه المؤلّف «القُرب الوجودي». وهكذا - كما يؤكّد المؤلّف أحمد داود أوغلو - ظهرت النزعات العلمانية والإلحادية في الفكر الغربي. **وفي الفكر الإسلامي**، تطوّرت النظرية المعرفية الإسلامية ونشأت على أساس عقيدة التوحيد التي تنفي التقارب الوجودي بصورة قطعية، حيث تُرسِّخ التمايز المطلق بين مستويات الوجود الهرمية التي تؤمِن بأن الخالق متعالٍ منزّه عن أي مستوى بشري، وهذه هي النظرة الكلّية العامّة للوجود الإنساني في الإسلام. وأخيراً، وفي ظلّ تحدّيات العولمة، يؤكّد الدكتور أوغلو إمكانية إعادة تقديم التراث الإسلامي من خلال إعادة تفسيره وتقديمه كنموذج عالمي بديل عن النظام الغربي، وأن العامل الحاسم في ذلك هو الفهم والقراءة الصحيحة لأسس النظرية السياسية الإسلامية وتطبيقاتها النموذجية.

الثمن: ١٢ دولاراً
أو ما يعادلها

ISBN:978-614-431-185-1



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
المكتب الرئيسي - بيروت
هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧ - ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail: info@arabiyanetwork.com

النّموذجُ البَدِيل

النّموذجُ البَدِيل

أثر تباين الرؤى المعرفية الإسلامية والغربية في النظرية السياسية

أحمد داود أوغلو

ترجمة

د. طلعت فاروق محمد

مراجعة

د. سعيد فارس حسن



الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت - المكتب الرئيسي:
رأس بيروت، المنارة،
شارع نجيب العرداتي
ص.ب: ٥٢٨٥-١١٣ حمرا - بيروت
١١٠٣٢٠٣٠ - لبنان
هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧
محمول: ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail: info@arabiyanetwork.com

بيروت - مكتبة
السوليدير، مقابل برج الغزال،
بناية المركز العربي
هاتف: ٠٠٩٦١١٩٩١٨٤١

القاهرة - مكتبة
وسط البلد، ٢٢ شارع عبد الخالق ثروت
هاتف: ٠٠٢٠٢٢٣٩٥٠٨٣٥

الاسكندرية - مكتبة
عمارة الفرات،
٢٤ شارع عبد السلام عارف
هاتف: ٠٠٢٠١٢٠٥٢٨٩٦٨٥

الدار البيضاء - مكتبة
٢٨ زنقة روما، تقاطع شارع
مولاي إدريس الأول
هاتف: ٠٠٢١٢٥٢٢٨٠٦٨٨٧

تونس - مكتبة
١٠ نهج تانيت، نوتردام،
قبالة وزارة الخارجية
هاتف: ٠٠٢١٦٢٥١٢٦٨٤٨

اسطنبول - مكتبة
حي الفاتح، شارع الخرقة الشريفة،
المتفرع من شارع فوزي باشا
هاتف: ٠٠٩٠٥٥٣٦٩٥٣٤٧٧

الفهرسة أثناء النشر - إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

أوغلو، أحمد داود
النّموذج البَدِيل: أثر تباين الرؤى المعرفية الإسلامية والغربية في النظرية السياسية/ أحمد داود أوغلو؛ ترجمة طلعت فاروق محمد؛ مراجعة سعيد فارس حسن.
٣٣٦ص.
بيليوغرافية: ص٣١٥ - ٣٣٦.
ISBN 978-614-431-185-1
١. الإسلام والدولة. ٢. فلسفة العلوم السياسية. أ. محمد، طلعت فاروق (مترجم). ب. حسن، سعيد فارس (مراجع). ج. العنوان.
320.5

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر الشبكة العربية للأبحاث والنشر»

Alternative Paradigms
The Impact of Islamic and Western Weltanschauungs on Political Theory
by Ahmet Davutoglu

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٩

المحتويات

القسم الثاني
مسائل سياسية

تقديم

النموذج البديل هو دراسة مقارنة لمنهج صياغة المعرفة في كل من السياق الفكري الغربي والإسلامي، مبيناً أهم نقاط الاختلاف بين المنظومتين الفكريتين وأسباب التباين بينهما في الطرح الثقافي مما يؤثر في الخطاب المعرفي العام وتأسيس العلاقة بين الحضارتين. وتحتاج المكتبة العربية إلى هذا النوع من الدراسة لأن تحديد نقاط الاتفاق أو الاختلاف بين الدوائر الحضارية من شأنه أن يُسهم في مساعي التقارب والتفاهم على أساس من الفهم والوعي بالذات وبالآخر، تراثاً وواقعاً.

ويرى المراقب للاشتباك الحضاري الجاري محاولات للهيمنة والسيطرة على مقدرات الآخر، مهما كان هذا الآخر، بدلاً من بذل الجهد في البحث عن طرق أو وسائل لتثاقف فكري يهدف إلى معرفة الآخر وفهم واحترام بنيته الثقافية والفكرية. إن عملية التثاقف ـ كما يشير إليها د. عبد الفتاح عمران ـ تتخذ إحدى صورتين غالبتين: الاستسلام المطلق لمفاهيم الآخر، أو الذوبان فيه (أو ما اصطلح عليه في الدراسات الحديثة العربية «بالتغريب» أو «الاغتراب»). وهذه ظاهرة مَرضية كلفتنا الكثير من الجهد والفكر تحت ضغط شعورٍ بالنقص والانهزام أمام الآخر، أو الانكفاء على الذات ورفض الحوار مع الآخر بدعوى الحفاظ على نقاوة التراث وأصالته، مما تسبب في جمود الفكر والعجز عن الفعل الحضاري والمشاركة في صنع الثقافة العالمية. ومن هنا تأتي أهمية هذه الدراسة، ليس لأنها تقدم حلولاً سحرية لمعالجة هذا المأزق الحضاري، ولكن لأنها تقدم محاولة لفهم أصول الاختلاف بين النموذج المعرفي الإسلامي ونظيره الغربي وأثر هذا الاختلاف في بنية النظرية السياسية والتي تعد أحد أهم أوجه التباين بين الحضارتين.

وترسيخاً للفكرة التي تقول بأن الرؤى الكلية المعرفية للعالم (Weltanschauung) تعود جذورها إلى أصول دينية ـ فلسفية، توضح الدراسة أن النظريات العامة عن الوجود في العالم قد تشعبت إلى طريقين: طريق الوثنية، وطريق الوحدانية. ففي الفكر الغربي، تعود تلك الرؤى الكلية في أصولها إلى التراث اليوناني ـ الروماني القائم على الشرك والوثنية والتي انتقلت لاحقاً إلى المسيحية؛ الأمر الذي واكبه تطور تصورات فلسفية في الفكر الغربي عبر تاريخه، مثل المادية، والطبيعية، والغنوصية أو اللاأدرية، والنسبية الأخلاقية، والفردانية، الخ. هذه التصورات تحولت إلى مذاهب فلسفية عامة تنطوي على رؤى متباينة عن كنه ومفهوم العلاقة بين الإله والإنسان والطبيعة. وكان محور هذه التصورات هو «مركزية الإنسان» وتماهي العلاقة بينه وبين الخالق، مما أنتج ما أسماه المؤلف «القُرب الوجودي» ـ مشيراً إلى تقارب مستويات الوجود (الإلهي ـ الإنساني) إلى درجة الكمون أو التماهي في بعض الأحيان. وهكذا ـ كما يؤكد المؤلف ـ ظهرت وانتشرت النزعات العلمانية والإلحادية في الفكر الغربي.

وعلى الجانب الآخر، فقد تطورت النظرية المعرفية الإسلامية على خلاف النظرية الفكرية الغربية، حيث نشأت على أساس من عقيدة التوحيد التي تنفي التقارب الوجودي بصورة قطعية، حيث تُرسِّخ التمايز المطلق بين مستويات الوجود الهرمية التي تؤمن بأن الخالق متعالٍ منزَّهٌ عن أي مستوى بشري، وهذه هي النظرة الكلية العامة للوجود الإنساني في الإسلام.

ويستعرض الكتاب هذا التمايز بين الرؤيتين ومساري الفكر الإسلامي والغربي تفصيلاً مع تحليل للكثير من آراء الفلاسفة الغربيين وفكرتهم عن الإله والإنسان، ومصدر المعرفة الذي قامت عليه الحضارة الإنسانية. ثم ينتقل المؤلف بعد ذلك إلى عرض وتحليل الأفكار المقابلة من فلسفات وكتابات علماء الكلام والفلاسفة المسلمين، مبيناً أن تمايز مصادر المعرفة بين الحضارتين أساسه اختلاف النظرة للوجود وعلاقته بالطبيعة في إنشاء «نظرية المعرفة» أو الإبستمولوجيا.

ويؤكد المؤلف الأستاذ الدكتور أحمد أوغلو أنه في ظل تحديات العولمة وسقوط النظم الاشتراكية وما واكبها من محاولة لإعادة إحياء الفكر

السياسي القائم على التراث الغربي وعولمته، يمكن إعادة تقديم التراث الإسلامي وإثراء الخطاب السياسي الإسلامي من خلال إعادة قراءة وتفسير التراث السياسي الإسلامي وتقديمه كنموذج عالمي بديل عن النظام الغربي، وأن العامل الحاسم في ذلك هو الفهم والقراءة الصحيحة لأسس النظرية السياسية الإسلامية وتطبيقاتها النموذجية.

وحتى يستطيع القارئ غير المتخصص متابعة القراءة في هذا الكتاب، الذي نعتبره مفتاحاً لفهم الخصائص الوجودية والمعرفية والقيمية لكل من الحضارتين الغربية والإسلامية، فقد حاولنا تقديم مقابلات عربية لاصطلاحات إنكليزية كثيفة المضمون، إلى جانب النسخ الصوتي لتلك الاصطلاحات بحروف عربية في محاولة لتفادي احتمالية الالتباس أو اختزال المعنى في ذهن القارئ الكريم. ويعود إصرارنا على عدم الاكتفاء بالنسخ الصوتي إلى الرغبة في تعزيز استخدام المقابلات العربية لتلك الاصطلاحات في إطار عملية تعريبها وتكثيف الحمولة الدلالية للمقابلات العربية. ولذلك سوف يجد القارئ استخدام المصطلح العربي هو الغالب الأعم، رغم أنه في بعض الأحيان تم استخدام المصطلح الإنكليزي إذا دعت الحاجة إليه، ولتذكير القارئ بالمصطلح الأصلي ودلالاته المختلفة. وحتى تستبين هذه النقطة، تجدر الإشارة إلى أن مثل تلك المفاهيم تشمل اصطلاحات مثل «نظرية الوجود/ الوجودية» في مقابل **الأنطولوجيا** (Ontology)[١]، و«المعرفية/ نظرية المعرفة» في مقابل **الإبستمولوجيا** (Epistemology)[٢]، و«نظرية القيم» في مقابل **الأكسيولوجيا** (Axiology)[٣] والرؤية الكلية المعرفية للعالم في مقابل Weltanschauung، وهو المصطلح الذي يعني الإجابة عن الأسئلة

---

(١) أو علم الوجود. هو أحد العلوم الميتافيزيقية التي تبحث في كشف طبيعة الوجود غير المادي في القضايا الميتافيزيقية.

(٢) نظرية المعرفة (Theory of Knowledge) أو الإبستمولوجيا (Epistemology): عنوان لفرع من فروع الفلسفة العامة الذي يختص بدراسة طبيعة ومصدر وفائدة المعرفة الإنسانية، وغدت مباحثه محوراً مهماً وأساسياً في الفلسفة الغربية الحديثة منذ مطلع القرن السادس عشر. وهو علم يدرس بشكل نقدي المبادئ والفرضيات والمسلمات والنتائج المعرفية وما وراء المعرفية بهدف بيان أصلها وحدودها ومدى شموليتها وقيمتها الموضوعية ومناهجها وصحتها.

(٣) علم القيم: هو علم يبحث في بنية المثل العليا والقيم المطلقة وأصنافها والمعايير التي تقوم عليها ومدى ارتباط هذه القيم بالعلم والتفكير العلمي.

النهائية حول الإنسان والإله والكون والحياة، ومن ثَمَّ فهذه الرؤية المعرفية الكلية تعد أساساً للنظام المعرفي ولكنها ليست النظام المعرفي ذاته. كما أن المصطلح الذي يحتاج إلى مزيد من التوضيح لكونه جزءاً من عنوان الكتاب وركناً جوهريّاً في محتواه، هو مصطلح **أنموذج** (paradigm؛ والمشار إليه في الكتاب بلفظ نموذج تسهيلاً). فالنموذج هو مركب يجري من خلاله تحديد وتجميع مصادر المعرفة وطرق الوصول إليها وبيان العلاقات بين هذه المصادر وتحديد تدرجها وهرميتها كما يعين في الوقت ذاته طرق نقدها ومعايير هذا النقد، ويسمى أحياناً بالنظام المعرفي أو الضابط المعرفي(٤). ولقد عرف توماس كون الـ paradigm في كتابه **بنية الثورات العلمية** بـ «مجموعة متآلفة منسجمة من المعتقدات والقيم والنظريات والقوانين والأدوات، يشارك فيها أعضاء مجتمع علمي معين، وتمثل طريقة في التفكير والبحث والممارسة، ومرشداً ودليلاً يقود الباحثين في حقل دلالي معين».

لقد اعتمدت هذه الترجمة على الطبعة الإنكليزية الصادرة عن دار نشر جامعة أمريكا (لانهام، لندن ـ نيويورك) في عام ١٩٩٤. ونظراً لأن الأساس التنظيري للكتاب يعتمد على الكثير من النظريات والأفكار الغربية التي طورت لنفسها مصطلحات خاصة، فإن الترجمة الحرفية لهذه المصطلحات ربما لا تكشف للقارئ عن المعنى المراد بظلاله المتشابكة، ومن ثم فقد حاولنا، كمترجم وكمراجع، أن نترجم المصطلح بما هو متعارف عليه في حقل الترجمة أحياناً، وبابتكار صياغات جديدة في أحيان أُخر؛ ولكننا كنا في معظم الأحوال نذكر المصطلح الإنكليزي إلى جانب المصطلح العربي حتى يتسنى للقارئ أن يستوعب المعنى المراد، ومرد تلك المزاوجة بين المصطلح العربي ومقابله الإنكليزي معاً إلى كون تلك المصطلحات بحمولاتها الفكرية الكثيفة لم تكتسب بعدُ انتشاراً كافياً بين جمهور القراء في

---

(٤) وكمثال لهذا يمكن الإشارة إلى تفسير د. نصر الدين عارف للأنموذج الإسلامي ودوره في الحياة: «النظام المعرفي الإسلامي مبدأه مع الوحي محدداً مصادره المعرفية والعلاقات بين هذه المصادر وأوزانها وتراتبيتها والربط بينها وبين العلوم المختلفة وأقام معادلة أسّس عليها نموذجاً معرفيّاً خاصاً به، والذي يعيد تجديد نفسه وإحداث التوازن كلما مر بمرحلة تؤثر على بنية هذا النظام، وهذه العملية كان يطلق عليها أحياناً مفهوم التجديد، الذي هو في جوهره إعادة تركيب أو إعادة التوازن للنظام المعرفي مما يجعله قادراً على مواجهة التحديات الجديدة ومعالجتها من داخل المنظور المعرفي الإسلامي بما يحقق غاية الحق من الخلق».

العالم العربي. ومن ثم رأينا من الأفضل اتباع هذه المنهجية كي تصاحب الألفاظَ معانيها في ذهن القارئ دون عناء؛ كما أضفنا في بعض الحالات الأخرى التي كانت فيها ترجمة المصطلح بحاجة إلى مزيد من البيان، تعريفات توضيحية لتقريب المعنى المراد إلى ذهن القارئ.

ولا شك أن النص ـ لكونه في الأصل أطروحة الدكتوراه الخاصة بالمؤلف ـ يشوبه التعقيد الذي يجعل النص الأصلي في بعض الأحيان غامضاً بالنسبة إلى بعض القراء، لأنه يتطلب أن تكون لدى القارئ خلفية معرفية كافية عن النقاشات الفكرية والثقافية الدائرة حول نمطي الحياة الغربي والإسلامي ومرجعياتهما الدينية والفلسفية؛ ولذا اضطر المترجم والمراجع في بعض الأحيان إلى إعادة صياغة الجمل والأفكار من خلال التقديم والتأخير والإضافة حتى تتضح الفكرة قدر الإمكان، ولكن دون إخلال بمعايير الدقة والأمانة في نقل مراد المؤلف. ورغم أن القارئ قد يشعر لأول وهلة بالغموض، إلا أن المعاني سرعان ما تتكشف بمزيد من القراءة، نظراً لأن المؤلف غالباً ما يقدم البعد النظري ثم يتبعه ببعض التفاصيل العملية التي توضح فكرته.

وختاماً، فإن هذا العمل لم يكن ليظهر على هذه الصورة إلا بالجهد الصادق والداعم من الشبكة العربية للأبحاث والنشر، والتي نشكر لها تَبنِّيها للأعمال الهادفة التي تسعى إلى تنشيط الساحة الفكرية والبحثية العربية وإيجاد حالة من الوعي المعرفي في العالم العربي حفاظاً على روح المزاوجة بين الأصالة والمعاصرة في مواجهة طوفان العولمة الثقافية.

وأخيراً، فإن المترجم والمراجع يعربان عن خالص الشكر والتقدير للدكتور محمد الفيومي للمساعدات القيمة التي قدمها لإخراج هذا الكتاب.

المترجم — **د. طلعت فاروق محمد**

المراجع — **د. سعيد فارس حسن**

الفصل الأول

مقدمة

محور الإشكالية

كان لدى عديد من العلماء والسياسيين قناعة بأن من السهل تطويع نمط الحياة والفكر والنظم السياسية الغربية الحالية لتناسب المجتمعات المسلمة، وذلك من خلال [محاولة] التوفيق بين هذه النظم الغربية ونظم الاعتقاد والأحكام الإسلامية. ولكن بعد عدد من التجارب في هذا الصدد أصاب هؤلاءِ العلماء الدهشةُ حين وجدوا أن المفكرين المسلمين ـ حتى أولئك الذين تلقوا تدريباً أكاديمياً غربياً ـ قد حافظوا على ارتباطهم العميق بنظم الاعتقاد والمبادئ والحضارة والتاريخ والثقافة الإسلامية. ومن ثمّ كان هناك طوفان من المؤلفات عن النزعة الإحيائية الإسلامية Islamic revivalism[1]. وقد شاب عديداً من هذه الكتب شعورٌ بالحزن فيما يتعلق بظهور هذه الحركات؛ فالانحياز الواسع المتمثل في اعتبار النزعة الإحيائية الإسلامية خطراً ـ والناشئ عن مثل هذا الشعور ـ هو السبب الرئيس للافتقار إلى الأصالة والشمول والموضوعية في كثير من الدراسات البحثية عن الإسلام.

---

(١) وفي هذا المقام يمكن الإشارة إلى الكتب التالية:

John L. Esposito, ed.: *Islam and Development: Religion and Sociopolitical Change*, with contributions from Hossein Askari [et al.] (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1980), and *Voice of Resurgent Islam* (Oxford: Oxford University Press, 1983); Edward Mortimer, *Faith and Power: The Politics of Islam* (New York: Vintage Books, 1982); Malise Ruthven, *Islam in the World* (Oxford: Oxford University Press, 1984); Emmanuel Sivan, *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics* (New Haven: Yale University Press, 1985); R. Hrair Dekmejian, *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1985), and William Montgomery Watt, *Islamic Fundamentalism and Modernity* (London; New York: Routledge, 1988).

ويمكن إضافة عددٍ من الكتب التي صدرت عن الثورة الإيرانية إلى هذه القائمة.

ومن ثمّ فقد صارت الدراسات الإسلامية مجرد موضوع من موضوعات السياسة الدولية في ثمانينيّات القرن العشرين. وتجدر الملاحظة أن المراكز السياسية البراغماتية قد حفزت هذا التوجه بين الدوائر الأكاديمية (أي: دراسة التيارات الإحيائية كجزء من السياسة الدولية) كي تستفيد من هذه الظاهرة (لتخدم توجهاتها). وهكذا صارت النقاط الجوهرية لهذه الدراسات البحثية تنصبّ على المسائل العملية الخاصة بتأثير هذه الحركات في الهياكل السياسية الداخلية للمجتمعات المسلمة، وبالتبعات المحتملة لهذه التغييرات فيما يتعلق بالسياسة الدولية. ومن ثَمّ فقد أنتجت هذه الدراسات تسميات وتصنيفات وتبسيطات مفرطة بصورة مجحفة أعاقت التحليل الشامل للديناميات الداخلية للحضارة الإسلامية.

وربما تصبح هذه التصنيفات للاستجابات الإسلامية للتحدي الحضاري الغربي حاجزاً منهجيّاً يمنع فهم الأصول الحقيقية لهذه الظاهرة؛ ولذا فإن تصنيفات هذه الاستجابات ـ كالإسلام الأصولي، والإسلام غير الأصولي، والإسلام الراديكالي، والإسلام التقليدي، والإسلام العلماني ـ قد تؤدي إلى تعميمات ذاتية غير موضوعية (subjective) (انظر مثلاً في هذا السياق كتاب Pipes, 1983: 340-341). ولا يمكن لاصطلاحات «الأصولية» و«الراديكالية» ـ والتي استخدمها المستشرقون للفصل بين عوام المسلمين وتلك الجماعات الهادفة إلى تأسيس نمط حياة إسلامي ذي منظومة اجتماعية ـ سياسية شاملة ـ لا يمكن لها تفسيرَ الاستجابة الإسلامية المتعاظمة لأنماط الحياة والفكر الغربية، فغموض هذه الاصطلاحات يخفي وراءه الطبيعة الشمولية للمشكلة؛ حيث يَغفل المرءُ عن أسباب المشكلات المتعارضة.

وعلاوةً على ذلك فإن حقيقة كون هذه الاستجابات (الأصولية والراديكالية وغيرها) قد أخذت في الانتشار بين أعظم المجتمعات المسلمة تطوراً من حيث التحديث والتصنيع ـ لَدليلٌ على أن التحليلات السوسيولوجية والاقتصادية ذات الصلة بنظريات التحديث هي أيضاً غير كافية لفهم هذه الاستجابة وتقييمها. ولا يمكن لأحد اليوم القول: إن المجتمعات المسلمة برمتها ـ بعد أن تصل لمرحلة معينة من التصنيع والتحديث industrialization and modernization ـ ستتبنى أنماط حياة وفكر غربية، نظراً لحقيقة أن المسألة تتعدى مجرد قضية المراحل. إن استجابة الإسلام والمجتمعات الإسلامية

لهذه التغيرات ينبغي مقاربتها من منظور حقيقة اعتبار الإسلام رؤية للعالم (Weltanschauung) بديلة عن التراث الفلسفي ـ السياسي الغربي، وليس من منظور «التشدد الأيديولوجي للإسلام في مواجهة العالم الغربي اليوم» (Crone and Hinds, 1986: 110)؛ لأن المسلمين يمكنهم ـ على قدم المساواة (تماماً بتمام) ـ اتهام الغرب كذلك بـ«التشدد الأيديولوجي».

وعلى الجانب الآخر فإن بعض التفسيرات مفرطة التبسيط للنزعة الإحيائية الإسلامية قد فقدت قيمتها؛ نظراً لتعاظم حركة الإحياء الإسلامي، برغم تدهور العوامل التي تستند إليها هذه التفسيرات (Pipes, 1983: 331). ودعوى الكاتب بايب Pipe بأن الإحياء الإسلامي ما هو إلا حقيقة مؤقتة تستند إلى الطفرة النفطية، هي مثال مثير لهذه الأطروحات. يزعم بايب: «إذا كان الإحياء الإسلامي يستند إلى الطفرة النفطية فإنه سراب. فالدوافع شرعية الطابع (legalist) والاستقلالية (autonomist) قد نمت وتوطدت في خلال سبعينيات القرن العشرين، وهو ما كان يعود بدرجة كبيرة إلى أن بعض الأنظمة الحاكمة المسلمة النشيطة كانت تمتلك كميات هائلة من الإيرادات التقديرية الإضافية (discretionary revenues)، والبعض الآخر قادر على استثمار التأثيرات الهدامة للنفط في التحرك للاستيلاء على السلطة؛ ولكن لا يمكن لأي منهما البقاء لمدة طويلة». والمقارنة التي يعقدها بايب بين المسلمين في العصر الحديث واليهود عقب تدمير الهيكل عام ٥٨٦ ق. م ـ تمثّل أيضاً مقاربة مهمة، ولكن لا يمكن اعتبارها تفسيراً وصفيّاً فيما يتعلق بالإحياء الإسلامي: «إن الدافع شرعي الطابع ـ عموماً ـ والأصولية ـ خصوصاً ـ يطرح صعوبات جمّة أمام المسلمين الذين يحاولون اللحاق بركب التحديث العصري، كما أن التراث الإسلاموي (Islamicite) يمثل هو الآخر عقبة أمامهم. فالمسلمون بحاجة إلى مواجهة فرضية النجاح في الأمور الدنيوية، ثم إلى ضرورة محاولة التخلص منها. إن تدمير الهيكل عام ٥٨٦ ق.م قد أحدث أزمة توازي أزمة المسلم اليوم؛ فمن الواجب على المسلمين الاقتداء بما فعله حزقيال، ومن بعده أشعياء، في الفصل بين العقيدة والأمور الدنيوية؛ لأن إرادة الله لا يدركها البشر، وربما تكون المصائب تحقيقاً لمراده. إن من غير الممكن هدم التوقعات الإسلاموية لما يقرب من أربعة عشر قرناً في لحظة، ولكن التقدم في هذا الاتجاه ضروري إن أرادت الأمة

التحديث العصري» (Pipes, 1983: 335). ويبدو أن ما حدث من تطورات في العالم المسلم لا يؤكد فرضيات بايب؛ بل إن حركة الإحياء الإسلامي الواسع تثبت أطروحة فول (Voll, 1982: 347) بأن العالم الإسلامي في بداية قرنه الخامس عشر (والمُسْتَهَل في تشرين الثاني/ نوفمبر١٩٨٠)(*) يقع «في خضمّ تحولات كبرى في كل أبعاد تجربته»، و«أن الإحياء الإسلامي قد بَدَّل حال الأمة؛ حيث وفّر لها مغريات جديدة وفرصاً جديدةً».

إن الهدف من هذا الكتاب هو طرح تحليل مقارن بين المفاهيم والنظريات السياسية الغربية والإسلامية من منظور خلفياتها الفلسفية والنظرية. والطرح الرئيس للكتاب هو أن الصراعات والتباينات بين الفكر السياسي الغربي ونظيره الإسلامي ناشئ أساساً عن خلفيات هذا الفكر الفلسفية والمنهجية والنظرية، وليس عن مجرد الاختلافات التاريخية والمؤسسية. فالاختلافات التاريخية والمؤسسية هي - في الواقع - نظائر لهذه المفاهيم والأسس الفلسفية - السياسية؛ ولذا فإن جوهر الكتاب هو معالجة الأسئلة المتعلقة بكيفية تأثير تصورات العالَم البديلة في الأفكار السياسية من خلال مجموعة من الفرضيات القيمية المسبقة. كما يركز الكتاب على العمليات التي يحدث من خلالها هذا التأثير.

ويتضمن الكتاب أيضاً دراسة عميقة حول الترابط بين الفقه الإسلامي ذي السمة الشمولية والفكر السياسي الإسلامي المتعلق بقضايا مثل: شروط الحكم السياسي، والمأسسة السياسية، وغير ذلك. إلا أن الدراسة لم تتوسع في بيان العلاقة بين العقائد - كمصدر للسوابق الفقهية - والفقه كمصدر للمعيارية القيمية وللبنيوية الرسمية السياسية؛ فالتركيز الأكبر هنا ينصب في الآليات الفكرية والعقدية للوعي المسلم أكثر منه في التطبيقات العملية أو التكييفات المؤسسية لأحكام الفقه الإسلامي.

وسيجري استخدام هذا المنهج ذاته في موضوع التراث السياسي الغربي؛ حيث سيقوم الكتاب باستكشاف العلاقة الفكرية والنظرية بين الصور الذهنية الفلسفية وما يقابلها من الصور السياسية، من خلال تحليل تأثير

(*) تاريخ طباعة الكتاب ١٩٩٤.

النزعات الفلسفية في النظريات السياسية. كما ستجري دراسة عملية المأسسة السياسية، لا كمجرد حقيقة تاريخية ـ سياسية، ولكن كشكل من أشكال تحقق الصور الذهنية الفلسفية.

ومن ثمّ ستجري المقارنة بين اتجاه التأثير المترابط للفلسفة واللاهوت الغربيين في النظريات السياسية الغربية، جنباً إلى جنب مع روابطها النظرية، ستجري مقارنته بالتعالي السماوي transcendental supremacy لعلم العقيدة (العقائد) الإسلامية على الفكر السياسي، وذلك من خلال نظام فقهي (فقه) كلي. وسينصب تركيزي، لا على مقارنة الخصائص التشريعية وتداعياتها، ولكن على مصادر وماهيات وجهتها التشريعية (prescriptivism) داخل سياق المسلمات القيمية البديلة. وهكذا يتناول الكتاب المسائل الجوهرية الخاصة بأسباب اختلاف مسلماتها القيمية وصور تأثير هذا الاختلاف في النظريات السياسية. ويشمل ذلك بحث العلاقة الجوهرية بين النزعتين المعيارية normativism والتشريعية، والتي تشكل رابطاً مهماً بين الأخلاق والسياسة، وذلك لتحديد الاختلافات القيمية ـ السياسية لهاتين الرؤيتين للعالم.

مشكلة التسميات والإطار المفاهيمي

عند القيام بأي دراسة مقارنة بين الإسلام والحضارة الغربية نواجه دائماً مشكلة أساسية تتعلق بالتسميات، حيث يعد طرح بيكر ـ بأن «مشكلة الإسلام ينظر إليها غالباً على أنها مشكلة دينية، إلا أن الإسلام ليس فقط ديناً وإنما هو حضارة وفكرة دولة، وبما أن الإسلام في أصله دين سامٍ ذو أصول يهودية مسيحية فهو يقدم نظرة شاملة للكون، أو بمعنى أوسعَ هو وارث المسيحية الهلينية» (Becker, 1916: 101-180) ـ مثالاً شديد الأهمية لهذه المشكلة المتعلقة بالتسميات؛ فهو يحاول تعريف الإسلام داخل السياق الدلالي للإطار المفاهيمي الغربي. فلفظة **الدين** كمفهوم نقدي في هذه الجملة السابقة ـ مثلاً ـ لا يتوافق مع مفهوم **الدين**، ولا مع سماته في إطار الصلات الدلالية في القرآن؛ فالله تعالى يقول في القرآن: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]. وهذا الفهم للدين أوسع بكثير من مفهوم الدين في عبارة بيكر، فهو ليس بديلاً عن الحضارة والفكر السياسي (Zivilisation and Staatsgedanke)، ولكنه يشمل

كليهما. فالفكر السياسي ـ من وجهة نظر إسلامية ـ هو نتيجة مخيالية ونظرية طبيعية للدين، بينما الحضارة هي التشكيل المادي المتراكم له. ومن ثمّ فمفهوم الدين في الفكر الإسلامي يتجاوز المفاهيم والتعريفات الغربية له؛ فتعريف شلايرماخر Schleiermacher للدين ـ مثلاً ـ على أنه «شعور بالاعتماد المطلق»، أو تعريف تيليش Tillich له بأنه «الوظيفة الشاملة لحياة الإنسان الروحية» (Tillich, 1967: 15) ـ مفيدان في بيئة دلالية معينة لها تصور مفاهيمي محكوم تماماً بمجموعة من الصور الذهنية. وفي هذا السياق يمكن قبول معارضة تيليش لطرح أتباع شلايرماخر، مشيراً إلى أنهم قد وضعوا الدين في حقل الشعور كإحدى وظائفه السيكولوجية المتعددة؛ إلى جانب قبول تعريف تيليش للروح على أنها: «الطبيعة الدينامية ـ الخلاقة للحياة الشخصية والمجتمعية» ـ كأحد أشمل التعريفات للدين. لكن حتى هذا التعريف لا يردم الفجوة الدلالية بين مفهوم الدين الغربي ومفهوم الدين في الإسلام. إن استخدام بعض المستشرقين (أمثال Macdonald, 1909: 39 and 159) لعبارة: «كنيسة المسلمين» ـ هو مثال مهم لانعكاس هذه الفجوة الدلالية التي تسبب ضبابية شاملة للمعنى. وقول نيكلسون بأنه «نظراً لكون الكنيسة والدولة شيئاً واحداً (بالنسبة إلى المسلمين)، فمن المستحيل معالجة السياسة بمعزل عن الدين، أو فهم الظاهرة الدينية دون الإشارة باستمرار إلى الأحداث السياسية» (Nicholson, 1985: 182) ـ يبيّن كيف يمكن أن تؤدي مثل تلك الفجوة الدلالية إلى خطأ في التخيل، رغم أن الهدف من استخدام هذا المفهوم الرئيس هو تصوير الظاهرة ذاتها.

ونظراً لكون القضية الجوهرية للتحليل الدلالي لأي مفهوم رئيس هي: كيف تمكن هذا المفهوم من اكتساب معنى مفاهيمي خاص به؟ ـ فإننا نركز على كلٍّ من الأساس التاريخي ـ النظري لهذا المفهوم، إضافة إلى الأساس الدلالي له. وعلى الرغم من هذه المحاولة لفهم عملية كيفية اكتساب مفهوم ما لمعناه تظل مشكلة الحقول الدلالية قائمة، وخاصة بالنسبة إلى بعض المفاهيم الرئيسة الشائكة، مثل مفهومي العدالة والسعادة. فعلى الرغم من أن لفظة happiness ـ مثلاً ـ قد تستخدم كمقابل للفظة العربية **سعادة**، إلا أن الأولى مقابل غير وافٍ. وهنا يؤكد الأنصاري أن «لفظة happiness تعني حرفيّاً حالة شعورية تختلف عن السرور (Ansari, 1963: 319-320)؛ من حيث

إلماحها إلى معاني الديمومة والعمق والسكينة، بينما السعادة هي مفهوم شامل يحوي داخله السعادة والرفاهة والنجاح والكمال والغبطة. وكذا فإن لفظة السعادة ـ مقارنة بأصلها الإغريقي، والذي يعني حسب الاستخدام العادي السعادة المقترنة غالباً بالرفاهة الخارجية على وجه الخصوص ـ تحوي تماماً واكتمالاً للمعنى (سواء السعادة الداخلية أو الخارجية) بما لا ينطبق على الأصل (الإغريقي). كما أن لفظة well-being (العافية) تعد مكافئاً آخر للفظة السعادة، إلا أنها أيضاً قاصرة عن معنى الكمال والسمو. فلفظة «سعادة» ـ بالأساس ـ تعني الوصول إلى غاية أو خير مرجوّ، فتشمل شعوراً بالسعادة أو السرور كأحد لوازم المصطلح. ولكن أيضاً تؤدي معنى الغاية أو الخير بمعناه الأوسع الذي يشمل الحياة كلها، ويصير هدفاً أسمى أو غاية لكل ما يعتلج الروح.

ولا بدّ لنا من توضيح بعض المفاهيم الحديثة التي ظهرت مؤخراً في بعض الحضارات للتمييز بين الأخيلة المصاحبة لهذه المفاهيم والتجارب التاريخية للحضارات التي ظهرت بها. فمن الممكن اعتبار تعريف فون جرونباوم للتعددية ـ مثلاً ـ بأنها: «التعايش داخل وحدة سياسية ودينية وثقافية من الكيانات الصغرى، التي رغم إدراك الاختلافات بينها وبين الفئة المهيمنة، وفيما بينها وبين بعضها البعض، لا يؤدي ذلك إلى إقصائها» (Grünebaum, 1962: 37). يمكن اعتبار هذا التعريف نقطة ارتكاز لتحليل التعددية الدينية ـ الثقافية الإسلامية، ولكن ذلك لا يلمح بالضرورة إلى التعددية الاجتماعية ـ الاقتصادية الغربية؛ حيث يقع التعايش بين مجموعات اجتماعية ـ اقتصادية قد تنتمي جزئيّاً إلى ذات الوحدة السياسية أو الدينية أو الثقافية.

ومن ثَمّ فإن تأكيد بيكر صحيح داخل الإطار المفاهيمي والدلالي الغربي، ولكنه غير ذي معنى داخل سياق مجموعة العلاقات الدلالية الإسلامية. وهذه المعضلة بالغة الأهمية، خصوصاً فيما يتعلق بعملية التحليل المقارن. ولذا فإني أفضل استخدام المفاهيم الأصلية في التحليلات النظرية التي تقارن بين أطر مفاهيمية عبر حقول دلالية مختلفة، بينما أحاول تطوير بعض المفاهيم الجديدة، مثل: «القرب الأنطولوجي/ الوجودي [ontological proximity]» و«التمييز الإبستمولوجي/ المعرفي» في إطار التحليل

النظري الذي يقارن بين أطر مفاهيمية ودلالية داخل الحقل الدلالي الواحد. ويبدو لي أن مفهوم رؤية العالم Weltanschauung هو أنسب المفاهيم المتاحة لإجراء تحليل كلي (عالمي) مقارن؛ وذلك نظراً لكونه واسع الدلالة وعميق المعنى. كما أنه ينطوي أيضاً على ظلال فلسفية ودينية. وهذا أمر عظيم الأهمية، وخصوصاً للكشف عن الاستمرارية التاريخية ـ الهرمية، والاتساق الأفقي في التاريخ الفكري الغربي. وهو يسهل ـ على الجانب الآخر ـ عملية تحديد نقطة بداية للتحليل المقارن. ويمكن توضيح كيف يمكن لهذا المفهوم أن يساعد في عملية التحليل من خلال المقارنة بين وصفين؛ فعند استخدام أوصاف مثل: «عدم التوافق بين التوجهات الدينية الغربية والإسلامية»، أو «عدم التوافق بين الاتجاهات الفلسفية الغربية والإسلامية»، يكون من المستحيل، ليس فقط بيان الاتساق الداخلي لهذه الاتجاهات، ولكن ـ أيضاً ـ بيان الأساس المقارن لها. ولكن ـ بناءً على الطرح السابق لمفهوم «رؤية العالم Weltanschauung» ـ تعدّ عبارة «عدم التوافق بين رؤيتي العالم الغربية والإسلامية» باستخدام مصطلح «رؤية العالم» ـ أوضح وصفٍ لتوسيع نطاق المقارنة، كما أنها أجدى في تجنب الفجوة الدلالية المشار إليها آنفاً.

ومن ثَمّ سأحاول الكشف عن التباينات التصورية imaginative والنظرية بين عقيدة التوحيد الإسلامية وعقيدة القرب الأنطولوجي/الوجودي الغربية كرؤيتين بديلتين للعالم تحددان المخيالات والنظريات والثقافات الاجتماعية ـ السياسية. وأهم الأسئلة التي ينبغي الإجابة عنها في هذه المرحلة هي: لماذا اخترت الأنطولوجيا/علم الوجود كمرتكز لهذا التحليل المقارن؟ ولماذا أستقي منها تعبيراً مركباً جديداً ـ وهو «القرب الوجودي» ـ لتخصيص النموذج الغربي؟ ـ أظن أنه لا بدّ من تأطير أساس جديد خارج نطاق الإلهيات لشرح هذا التباين، نظراً لحقيقة كون التحدي الغربي الحديث للإسلام يحمل أكثر من مجرد خصائص لاهوتية مسيحية. وهكذا فإن عقيدة التوحيد الإسلامية لا تناقض مجرد عقيدة التثليث المسيحية؛ ولكن لوازمها تعطي بدائل مخيالية للنزعات الفلسفية الحديثة. ولذلك تبدو الأنطولوجيا/علم الوجود والوعي الوجودي ركيزة أنسب لبيان الاستمرارية الفلسفية ـ اللاهوتية للنموذج الغربي، ولتأكيد سمته النموذجية المتباينة مقارنة بعقيدة التوحيد الإسلامية. ولهذا السبب أُفَضِّل طرح مفهوم مفتاحي جديد؛ ألا وهو القرب الوجودي.

وسينصب التركيز في الفصل الثاني في بيان الخصائص المتواصلة للأشكال المختلفة المتعددة لهذا الوعي الأنطولوجي الخاص، منذ العصور الأولى للتاريخ الإنساني وحتى العصر الحديث. ومن الممكن قبول وصف فريزر التالي للمعتقدات القديمة في العصور الأولى للتاريخ الإنساني كصورة بدائية للوعي الأنطولوجي الذي أسميه القرب الأنطولوجي: «لم تكن العوامل الخارقة للطبيعة تعتبر بالنسبة إلى الشعوب البدائية... متفوقة على الإنسان على الإطلاق، حيث كان بالإمكان إخافتها وإكراهها من جانب الإنسان على تنفيذ مشيئته. وفي أثناء هذه المرحلة الفكرية **كان العالَم بمثابة ديمقراطية عظمى: حيث كانت كافة الموجودات فيه، طبيعية أم فوق طبيعية، على قدم المساواة بدرجة مقبولة، ولكن الإنسان ـ مع نموه معرفيّاً ـ قد أدرك بصورة أوضح ضخامة الطبيعة وضآلته وضعفه في حضورها**» (Frazer, 1925: 91). وهنا سيجري تحليل التجربة المخيالية والفكرية والنظرية من هذا الشعور البدائي وحتى واحدية سبينوزا الحلولية (pantheism) والتأليه المحدود (theism) عند جون ستيوارت مِلْ؛ وذلك لتأكيد هذه السمة المتواصلة من القرب الوجودي وأصولها التاريخية ـ الثقافية في الحضارة الغربية.

وقد يكون الترابط والتداخل بين الوجود والمعرفة والقيم والسياسة مرتكزاً مفيداً في فهم تعذر التوفيق بين الأسس الفلسفية للنظريات والثقافات والصور الذهنية الإسلامية والغربية. وكما يوضح هورتِن فإن «اختراق ثقافة فكرية أجنبية يسهل بدرجة كبيرة من خلال استيعاب الصور الذهنية عن العالم في هذه الثقافة» (Horten and Hager, 1973: 2). ويعود الاختلاف الأساسي بين رؤيتي العالم الإسلامية والغربية إلى التعارض بين «المعرفة المقررة أنطولوجيّاً/ وجوديّاً» في الإسلام و«الأنطولوجيا/ علم الوجود المحددة معرفيّاً» في التراث الفلسفي الغربي. وهذا الاختلاف ذو أهمية بالغة في فهم الأساس القِيَمي للشرعية السياسية وعملية تسويغها. فحتى المقاربات المختلفة المتعددة داخل هاتين الرؤيتين للعالم تستند إلى وحدة النموذج من هذا المنظور.

وفي رأيي، فإن التوحيد والقرب الوجودي ـ كقاعدتين لنموذجين بديلين ـ يعكسان صورتين بديلتين للوعي الوجودي. ومن الممكن قبول هذا الاختزال خلال عملية التصور المفاهيمي، بمعنى: كون القرب الوجودي طريقاً للوعي

الوجودي، كصورة من صور الاختزال الفينومينولوجي (الظاهراتي) عند هوسرل (Husserl)، من خلال تطبيق مفهوم التوقف (الإبوخية؛ epoché)(*) الذي يفترض علاقة محددة بين عملية الوعي(**) ذاتها (Reese, 1980: 152-153) (cogitationes) وفعل الوعي (cogitatum)، والقصدية (cogitata)(***) «يتم تحديد خط أفكاري من خلال عملية الوعي/ التفكير (cogitations)، ثم العالم يتواجد كنتيجة لهذا (cogitatum)، أو كنتيجة ملازمة للتجربة في هذا العالم. ولذا فموضوعات التجربة غير مقصورة على العالم الفعلي، ولكنها تشمل الموضوعات الممكنة كافة (cogitate)، كالموضوعات المثالية، أو تلك المسماة بالموضوعات المستحيلة، إلى غير ذلك من الموضوعات. تلك هي الثمرة؛ حيث إنّ هذا المسلك يفيد بصورة مباشرة في المعرفة والمنطق والميتافيزيقا» (Farber, 1967: 526).

ومن ثمّ فإنني عند استخدام مصطلح القرب الوجودي أقصد وعياً ظاهراتيّاً موسعاً متصلاً بالعلاقة بين الإله والطبيعة والإنسان. ومن الممكن القول ـ مستخدماً مفاهيم هوسرل ـ بأنني أهدف إلى بيان الاستمرارية الفلسفية ـ اللاهوتية في التاريخ الفكري الغربي من خلال تسمية الأساس النموذجي لهذه الاستمرارية بالقرب الوجودي في عملية تخيل تصور الذات

(*) أو التوقف بمعنى التعليق الواعي للحكم النظري على الظاهرة بحثاً عن التأثير الطبيعي (المترجم). لا يقصد هوسرل بالإبوخى الفينومينولوجي إلغاء الموقف الطبيعي المعتقد ـ تلقائياً ـ في وجود الموضوعات، وإنما يقصد به التوقف عن إصدار أحكام حولها، أي: وضعها بين قوسين. ولا يكون الإبوخى الفينومينولوجي شمولياً ـ في تقدير هوسرل ـ إلا إذا طال الاعتقاد بوجود العالم، بمعنى: تم التوقف عن إنجاز الأطروحة العامة للموقف الطبيعي. انظر: إسماعيل المصدق، «المحطات الأساسية للفينومينولوجيا،» **مدارات فلسفية** (مجلة الجمعية المغربية)، العدد ٤ (٢٠٠٠)، ص٣، تعليق حول الحكم فيما يتعلق بالوجود الفعلي للظواهر للكشف عن وعي خالص قبلي (المراجع).

(**) الوعي عند هوسرل لا يقتصر على كونه نشاطاً سيكولوجياً ذا حس داخلي، وليس على كونه شعوراً بالذات ووعياً بالأفعال المعرفية التي تقوم بها، بل الوعي بالنسبة إليه وحدة فينومينولوجية للخبرات القصدية، فالوعي المعرفي لا يركز على الجانب الحسي التجريبي من المعرفة، وإنما يركز على شكل الفعل الذي هو فعل الوعي، فالأساس ليس في البحث في الموضوعات، وإنما على النمط الذي تظهر به الموضوعات من خلال وجودها وعياً قبل ظهورها حدساً (المراجع).

(***) يعبر هوسرل عن هذه الفكرة بطرق مختلفة؛ فمرة يستعمل فكرة فعل الوعي وموضوع الوعي وقصد الوعي، ومرة يستعمل مفهوم التفكير والمفكَّر. مع العلم أن التفكير يُفهم بالمعنى الواسع ليدل على كل مكونات الوعي ومعايشاته. انظر الحاشية ص٦١ ـ ٦٢ من ترجمة كتاب هوسرل **أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا المتعالية** (المراجع).

(Selbstverständnis)[٢] وعالم التجربة العامة أو عالم الحياة(**) (Lebenswelt)[٣] ككائنات أنطولوجية. ومن ثَمَّ فإن غرضي الأساسي هو تحليل ظهور شعور الوعي واستمراريته، وعلاقته بتصور الطبيعة والأنا والإله[٤]. ويصر هسرل على أن «عالم الحياة هو جزء مؤثر في تطوير العلم؛ فهذا العالم مُعطى لنا، ونحن نحس بذواتنا كموجودات داخله» (Gurwitsch, 1966: 423). وأود توسيع نطاق بحثي في هذه الدراسة لتتعدى تفسير هوسرل لمفهوم *Lebenswelt*، والذي استخدمه في تحديد الواقع التاريخي - الثقافي للإنسان الغربي الحديث؛ حيث سأركز - بدلاً من ذلك - في دراسة العلاقة المخيالية بين الإنسان الغربي وتصوره لعالم الحياة *Lebenswelt* وبين أصل هذا العالم وبداياته كنوع محدد من أنواع تصور الذات (Selbstverständnis). ومن الممكن قبول هذه الاستمرارية لفكرة كمال الإنسان[٥] طوال عصور الحضارة الغربية على أنها تعكس مثل هذا التصور للذات. فالفرضية الأساسية لكتابي والمتعلقة بهذا الوعي هي أن أحد أهم عناصر هذا التصور للذات هو الخيال الوجودي للإنسان فيما يتعلق بموضعه من العلاقة بين الأنا الخاص به وعالم الحياة وأصل كل منهما - أي: الإله

---

(٢) يمكننا مطالعة تفسير هوسرل لهذا المفهوم في كتابه الرائع **أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا المتعالية** (Husserl, 1954: 275-280).

(**) Lebenswelt تمت ترجمة هذا المصطلح في أدبيات هوسرل على أنه «عالم العيش» أو «عالم الحياة»، والمقصود به «هو الأفق الذي يمنح كل استقراء يقوم به الإنسان معنى. إنه العالم الذي نعثر عليه من حيث هو عالم كل الوقائع المعروفة والمجهولة والذي نعيش فيه نحن أنفسنا بصورة متسقة مع نمط وجودنا، أي: في كل ما يلتصق بشخصنا، حيث تغيب كل المثاليات الهندسية من فضاء هندسي وزمن رياضي، ونعيش تجارب في العالم، ونتصل به، ونعيشه بكليتنا ولحمنا وعظمنا». انظر: زهير الخويلدي، «عالم الحياة عند أدموند هوسرل،» شبكة النبأ المعلوماتية، <https://annabaa.org/arabic/authorsarticles/13853>. (المراجع).

(٣) كما يذكر غورويتش (Gruwitsch, 1966: 422) فإن هوسرل يؤسس لرابطة بين الأنطولوجيا والإبستمولوجيا من خلال هذا المفهوم الأساسي، وخاصة فيما يتعلق بالإنجازات العلمية للإنسان الغربي الحديث: «إن البحث عن المعرفة العلمية، كأي نشاط ثقافي آخر، مستمر في التجربة العامة Levenswelt. والمشكلات العلمية تنشأ داخل التجربة العامة».

(٤) في الحقيقة، فإن غرض هوسرل من تطوير الفينومينولوجيا كمنهجية هو الوصول إلى تصور يتسم بالكمال (Husserl, 1900-1901: vol. 2, p. 8).

(٥) يطرح كتاب باسمور، **كمال الإنسان** تفسيرات معتبرة بشأن المعالجة المتواصلة لفكرة كمال الإنسان هذه (Passmore, 1972).

أو المشاكلة بين الإله وهذه العناصر؛ بمعنى الواحدية الحلولية أو المادية، اللذين أفسرهما بأنهما نموذجان مطلقان للقرب الوجودي.

ووَفقاً لمنهجه هذا ينسب هوسرل هذه المهمة إلى الإنسان الغربي الحديث، ولكن أفراد كل حضارة لديهم شعور بالوعي، بمعنى: تصور الذات (Selbstverständnis)، وربما يكون أهم ملمح للتحدي الحضاري هو التصورات البديلة للذات. ولذا فإن محاولات التحديث في المجتمعات المسلمة تهدف إلى تغيير تصور الذات التقليدي في الحضارة الإسلامية باتجاه تصور الذات للإنسان الغربي ـ كما صاغه هوسرل ـ على اعتبار أن هذا التصور الغربي للذات هو السبب الرئيس لتفوق الحضارة الغربية[٦]. وتحدث ظاهرة التباين الأساسية بين تصور الذات المسلمة المتعلق بالفرضيات الوجودية، وتصور الذات الحدسي/ المادي بالنسبة إلى التحديثيين في عصر تفوق الحضارة الغربية. ومثل هذا الصدام يُنتج شخصيات منقسمة على نفسها في المجتمعات المسلمة، وهو ما قد يسمى بالتَّقِيَّة الرسمية/ العلمانية. ومن الممكن تقييم المجتمع التركي كنموذج لمثل هذا الصدام الممتد. وكمثال على هذا الهدف الخاص بصياغة تصور جديد للذات باتجاه الصور الذهنية الغربية، يمثّل جرونباوم نموذجاً في هذا السياق (Grünebaum, 1962: 104)، حيث يستهدف تأسيس تصور جديد للذات مماثل للتصور الغربي، وذلك من خلال اقتباسه من خطاب لأتاتورك: «سنحصل على العلم والمعرفة من أي مصدر كان، وسنغرسهما في عقل كل فرد من أفراد الأمة. فليست هناك قيود ولا شروط؛ لا بالنسبة إلى العلم ولا بالنسبة إلى المعرفة. ومن الصعب ـ بل ربما من المستحيل ـ إحراز تقدم في أمة تصر على الحفاظ على حشد من التقاليد والمعتقدات التي لا تستند إلى دليل منطقي». ويحلل ماردِن هذه المحاولات لإحداث تحول في تصور الذات من خلال تحليل التحول في نُظم القِيم، قائلاً: إن أثر التعليم الكَمالي [نسبة إلى كمال أتاتورك] في تركيا قد صار سطحيّاً في عملية تحول القيم التقليدية التي ورثها الأطفال عن عائلاتهم (Mardin, 1983: 108-113).

والاختلاف الرئيس في هذا الصدام بين هذين التصورين للذات هو أن

---

(٦) يوضح تحليل جرونبوم التغييرات في تصور الذات الناتجة عن محاولات التحديث وبعدها المعرفي (Grünebaum, 1962: 97-127).

الصورة الذاتية الجديدة للتحديثيين تعتمد على تجديد معرفي (إبستمولوجي) كذلك المذكور في خطاب أتاتورك، بينما الصورة الذاتية الإسلامية تطرح وعياً أنطولوجيّاً/وجوديّاً بالغ القوة، فشل التحديثيون في تطوير بديل عنه. وقد صارت محاولات تحقيق هذا الهدف ـ كالقصائد التي كتبها كل من أكا غوندوز (Aka Gündüz)، وكمال بَياتلي (B. Kemal)، وكمال الدين كامو (Kemalettin Kamu) في مطلع الحقبة الجمهورية حول الخصائص الإلهية لأتاتورك ـ أمثلة للمداهنة السياسية وليست بديلاً عن الدين؛ ولذا فبعد فترة من هيمنة التحديثيين بدأ الوعي الأنطولوجي في تحديد الحياة اليومية للشخص العادي نظراً لحقيقة أن الدولة «لم تكن مهتمة بتفصيل خريطة للعلاقات اليومية» (Mardin, 1989: 227).

وعلى الجانب الآخر استهدف العلماء المسلمون إعادة بناء الهياكل الإبستمولوجية/المعرفية والمنهجية للتراكم الثقافي الإسلامي في محاولة للتغلب على تحدي الإبستمولوجيا التي صاغها تصور الذات لدى الصفوة المُستَغرِبة (غربية التوجه). وربما تفسر هذه الضرورة مسألة انتشار الدوريات والكتب، والتي استهدفت البرهنة على الحقائق الدينية من خلال الاكتشافات العلمية. ولا يعود هذا الصدام في الأصل إلى سمة محلية للمجتمع التركي؛ بل هو تباين بين الأنطولوجيات المحددة معرفيّاً استناداً إلى تصور الذات الغربي وتصور الذات الإسلامي. وعلينا أن نَعِي هذين البديلين لتصور الذات عند تحليل النزعة المتعاظمة للإحيائية الإسلامية.

ورغم أن الأنطولوجيا/علم الوجود كانت تعدّ فرعاً ثانويّاً من فروع الفلسفة الحديثة مقارنة بالإبستمولوجيا/علم المعرفة في عصرنا هذا، إلا أنني أدعي أن الوعي الوجودي ربما يكون أنسب مرتكز للدراسة المقارنة بين الإسلام والغرب. من ناحية أخرى ـ وكما سيتضح في الفصول التالية ـ فإنّ من الصعب جداً فصل التطورات المتعلقة بهذين الفرعين. وسأحاول في الفصل الثاني إثبات أن الاستمرارية في التاريخ الفلسفي ـ اللاهوتي الغربي كسمة نموذجية مرتبطة بالتحولات في فكرة الإله وارتباطاتها بالمخيالات الخاصة بهذه الكائنات الوجودية، أي: القرب الوجودي، وتوابع هذا الوعي المعرفي والقيمي.

كما سأحاول ـ في الفصل الثالث ـ التركيز في نموذج التوحيد الإسلامي كمخيال لمراتب الوجود والتمايز الوجودي، وفي توابعه بالنسبة إلى نظريتي المعرفة والقيم الإسلاميتين، واللتين تحددان تصور الذات عند المسلم. ونحن في هذه المرحلة ـ كما ذكرنا آنفاً ـ نواجه مشكلة إيجاد أنسب المكافئات للمفاهيم الإسلامية؛ ولذا ينبغي أن يكون القارئ واعياً ببعض الاختلافات الجوهرية عند استخدام أقرب الألفاظ الإنكليزية مناسبةً للتعبير عن المفاهيم العربية. فلا ينبغي أن ننسى ـ مثلاً ـ الاختلاف الجوهري بين الوجود والموجودات في التراث الفلسفي ـ الديني الإسلامي عندما نتحدث عن الوجودية والاختلافات الوجودية باللغة الإنكليزية؛ ولذلك ربما تكون لفظة Seinschicte الألمانية مكافئاً أفضل لعبارة مراتب الوجود. وقد كنت أقصد هذا المعنى حين ذكرت مراتب الأنطولوجيا/الوجود أو التمايز الأنطولوجي/الوجودي، وهي تعني أيضاً طبقات الواقع (strata of reality؛ Wirklichkeit)، وكذلك طبقات الوجود (strata of being).

وفي القسم الثاني ـ الذي يمتد من الفصل الرابع إلى الفصل السابع ـ ستجرى مناقشة أثر هاتين الرؤيتين البديلتين للعالم في المخيالات والثقافات والنظريات السياسية. كما ستجري مناقشة أصول عمليات تسويغ وجود الدولة كوحدة اجتماعية ـ سياسية تعكس المخيالات الكونية ـ الوجودية لهذه النماذج من هذا المنظور، في الفصل الرابع. وسنعرض ـ في الفصل الخامس ـ لعمليات شرعنة سلطة سياسية قائمة في إطار النتائج المعرفية ـ القِيَمية لهذه المقاربات البديلة. وفي الفصلين السادس والسابع سنطبق المنهجية نفسها على ظاهرتين من الظواهر السياسية البارزة؛ وهما الصور البديلة للتعددية المبنية على التفسيرات البديلة للسلطة السياسية، والوحدة الاجتماعية ـ السياسية كأساس للنظام السياسي العالمي.

وسيعقب كلَّ ذلك طرحٌ لخاتمة موجزة في الفصل الثامن.

القسم الأول

مسائل نظرية

الفصل الثاني

النموذج الغربي: القرب الوجودي

القرب الوجودي وتقسيم الإلهية

إن السمة الجوهرية للتيارات الفكرية الغربية فيما بعد النهضة هي تشكيل «وجودية محددة معرفيّاً» من خلال قوى الجذب المركزية «للمعرفة المؤنسنة». فقد صارت الإبستمولوجيا مركزاً للفلسفة كعامل فاصل في تنظيم المعرفة، كما أن أنسنة الإبستمولوجيا حول «المعرفة» ـ سواء من خلال التجريبية، أو المادية، أو من خلال الأشكال المنطقية بعد عودة الفلسفة القديمة للظهور ـ قد أوجدت علاقة من التبعية ما بين الأنطولوجيا والإبستمولوجيا (الوجودية والمعرفية) في التراث الفلسفي الغربي. ومن منظور المسألة الوجودية شكلت المسيحية مرحلة تمهيدية لهذا التطور؛ ولذلك ـ وخلافاً للفكرة الشائعة ـ فإن الوجودية المعرفية (الأنطو ـ بستمولوجي) التي ظهرت بعد النهضة استقت مصادرها من اللاهوت المسيحي؛ حيث جرى التقاط فكرة تقسيم الإلهية من بنية الاعتقاد الانتقائية في سياسة السلام الروماني (Pax Romana)، وأعيد تشكيلها في إطار لاهوت مسيحي لاأدري. واشتملت الفكرة على مفهوم الحلول وأبوة الرب كإرث ديانات الأسرار (mystery religions) للمسيحية، وتأليه المسيح في إطار عقيدة التثليث، والمشكلات الوجودية المعقدة المشابهة في اللاهوت المسيحي. وقد أدى هذا التخصيص في النهاية إلى قرب أو مجانسة بين المستويات الوجودية للإله والإنسان والطبيعة.

ومن منظور هذا «القرب الوجودي» هناك صلة جوهرية مستمرة بين الميثولوجيا القديمة والفلسفة القديمة واللاهوت المسيحي والفلسفة الحديثة. وقد كانت فكرة تأليه الإنسان[1] ـ كما كانت الحال في العبادة الإمبراطورية

---

(١) يوضح هيوم في كتابه **التاريخ الطبيعي للدين** (Hume, 1907: 327) الأصول السيكولوجية والشعائرية لفكرة تأليه الإنسان في الأزمنة القديمة.

بروما القديمة، أو الفكرة المظهرانية (الدوسيتية؛ docetist) عن طبيعة المسيح، أو الاعتقاد الهندوسي [بتجسد الإله في الشكل المادي] في الأفاتارز (avatars) ـ مبنية على العناصر الحلولية الواحدية واللاتعددية الإلهية (polytheist). وجرى الحفاظ على هذه الفكرة في الوجودية المسيحية في شكل جديد سَهَّل مسألة قُرب المستويات الوجودية من خلال منع تَصَوُّر مراتب أنطولوجية كما في عقيدة التنزيه الإسلامية.

ويعد تعريف فايبلمان (Feibleman, 1953: 352) للاهوت بأنه: «ميتافيزيقات مؤسطرة»(*)، مناسباً جداً، وخاصةً إذا نظرنا إلى العلاقة بين الميثولوجيا (الأسطورة) والميتافيزيقا واللاهوت في الإغريق القديمة. كما قدمت العقيدة المبنية على مبادئ الزمان (chronos) والضرورة (adrasteia) في الثيوغونيا (مبحث أصل الآلهة) الأورفيوسية لحقبة ما قبل السقراطية ـ الأسس اللاهوتية لوجودية ثنائية يمكن قبولها كعملية تخصيص محددة على المستوى الوجودي.

وكما يشير مور (More, 1921: 141) تحديداً فإن كلمة إله (theos؛ God) ـ وَفقاً لعبقرية اللغة الإغريقية ـ تتسم بسيولة في المعنى(٢)؛ لأنها «كانت تستخدم بدرجة كبيرة من التحرر من جانب الآباء الهيلينيين على طريقة الفلاسفة، في الإشارة إلى الإنسان، كما كانت عموماً تستخدم ـ بصورة فضفاضة ـ لتعني (الاتصاف) بصفة إلهية، وكانت ـ تحديداً ـ تعني الخلود متى ورد ذكرها». وتبدو هذه السيولة بجلاء في نظرة أفلاطون للكون والوجود. ورغم النقاشات العديدة لمسألة ما إذا كان التأليه الجدلي الأفلاطوني أو التقييمات المنطقية والتجريبية الأرسطية تستند إلى إطار توحيدي أم لا، غير أنه يمكن القول بأن تأملاتهما الوجودية والكونية قد تأثرت في العوامل الحلولية والتعددية الإلهية.

(*) مؤسطرة، أي: أخذت طابع الأسطورة (المترجم).

(٢) رغم القول بأن زينوفينز (Xenophanes) قد توصل إلى مفهوم أسمى للإله، مطلق بدرجة أكبر، إلا أنه لا ينبغي الخلط بين الصورة الذهنية للإله عنده وصورة التوحيد شديدة التركيز في الإسلام. فاعتقاده بأن «هناك إلهاً واحداً متعالياً بين الآلهة والبشر ـ لا يشبه أيّاً من المخلوقات الفانية في الجسد ولا في العقل» (MacInerny, 1963: 29, fragment 23) ـ هو في الحقيقة قريب جداً من مقاربة توحيدية مقارنة باللاهوت المؤسطر لأسلافه؛ ولكن تعدد الآلهة ككائنات وجودية وسيطة يتضح بجلاء كذلك من هذا التعريف ذاته. ومن جانب آخر فإن نظريته تحمل عناصر حلولية بارزة.

إن فهم القرب الوجودي في فلسفة أفلاطون يرتكز إلى صورة الإله كصانع وكأب، وعلى وجود الآلهة - كتصنيف أنطولوجي وسيط - الذين شاركوا في عملية الخلق بعد مرحلة معينة، وعلى احتمالية أن يكون البشر شبيهين بالإله. وهذه الفرضيات الأساسية تستلزم على الأقل ثلاثة مستويات أنطولوجية فيما يتعلق بالعلاقة بين الإله والبشر، ولكن وجود هذه المستويات الوجودية لا يعني وجود تسلسل هرمي أنطولوجي، كما هي الحال في الإسلام. ففي المقام الأول يمثل غموض وسيولة وصف الإله التابع (نصف الخالق، أو خالق الكون المادي، أو الديميورغ؛ demiurge) عائقاً يمنع تطوير صورة ذهنية للإله كمالك لكل المُطْلَقات[٣]. إن صورة الإله التابع - كصانع مقدس مُصَوِّر للكون - لا تحمل المعنى العادي لكلمة خالق على الإطلاق؛ فهو مثلاً لم يخلق عالم الأفكار. وفي الحقيقة فإن استنتاج أفلاطون بأن «مسألة العثور على الصانع والأب للكون مهمة شاقة، وبعد العثور عليه سيكون من المستحيل الإعلان عن وجوده للبشرية كلها» (Timaeus, 28c; Cornford, 1937: 22) - يعد تصريحاً بغموض صورة الإله (imago dei) ونسبيتها.

وفي المقام الثاني، فالعلاقة بين الإله التابع (خالق العالم المادي) والآلهة الأخرى غير واضحة في الحوارات الأفلاطونية؛ فلأنّ كليهما يملك الصفاتِ الإلهيةَ ذاتها - يبدو التمييز زائفاً في فلسفة أفلاطون بين هذا الإله التابع والآلهة. كما أن تصنيفه للمستويات الوجودية (Timaeus, 39E-40; Cornford, 1937: 117-118) يمثل محاولة لتنظيم هذه العلاقة منهجيّاً، وتنظيم عملية الخلق كذلك. فالإله التابع يخلق فقط الفئة الأولى، أي: «الجنس السماوي للآلهة»، أو «آلهة السماء»، التي هي الأرض والكواكب والنجوم الثابتة. ولكن أفلاطون كان - في الوقت ذاته - مدركاً للصعوبات التي تشوب مفهوم «الآلهة المخلوقة»؛ ولذا فقد أضاف Timaeus, 40D-E; Cornford, 1937: 138) : «وفيما يتعلق بالآلهة الأخرى فإن العلم بجيلهم والإعلان عنه يعد مهمة أسمى من قدراتنا؛ فلا بدّ أن نؤمن بهؤلاء الذين أعلنوا عن ذلك في الأزمنة السابقة، ولكونهم - وفق

---

(٣) من الممكن قبول مثل هذا المفهوم عن الإله كمقابل لاسم الله «المصوِّر» في العقيدة الإسلامية بشأن صورة الله الواضحة جداً، استناداً إلى أسمائه الحسنى التسعة والتسعين، والتي يشير كل منها إلى مطلق من المطلقات.

قول أولئك ـ سلالة الآلهة، فلا بدّ أنه كان لديهم قدر من العلم بأسلافهم»[٤].

وفي وجودية أفلاطون امتزجت الخصائص اللاأدرية والتعددية الإلهية والحلولية بشكل من أشكال الغموض والميثولوجيا. ورغم أنه يؤكد ألوهية الآلهة السماوية الظاهرة إلى جانب الأرواح غير الظاهرة في الهواء وفي الماء، غير أن مكانتهما الأنطولوجية ـ في حواره بعنوان *Epinomis*، كما في **تيمايوس** ـ غير واضحة في الحوارات. كما أن طرح سقراط ـ في محاورته المعنونة **كراتيلوس** (400d; Plato, 1937: I/190)، وفي تكرار لقول بروتاغوراس «بأننا لا نعرف شيئاً عن الآلهة؛ لا عن الآلهة ذاتها ولا عن الأسماء التي يسمون بها أنفسهم»، وتأملاته في المحاورة المعنونة **فايدروس** (246c; Plato, 1917: 231) ـ تعد تخمينات لتفادي هذا الغموض بشأن المكانة الوجودية لهذه الآلهة التابعة.

ويعد الخطاب (Timaeus 41A) الذي يفوض فيه الديميورغ (إلى آلهة آخرين) مهمة خلق مخلوقات دنيا حية، دليلاً بالغ الوضوح، ليس فقط لفهم القرب الوجودي، ولكن أيضاً لفهم الموقف الميتافيزيقي بشأن تقسيم الإلهية[٥]؛ فقد جرى تصنيف الخصائص الوثنية للوجودية الأفلاطونية

---

(٤) يستعين أفلاطون بالخلفية الميثولوجية لهذا التفسير من خلال القول بأن البشر يؤمنون بأبناء الله، رغم أنهم يتحدثون دون أدلة احتمالية أو يقينية. وهذا التفسير الميثولوجي يتزامن مع الخيال الكوني الموجود؛ مثلما وُلد أبناء الأرض والسماء أوقيانوس وثيتيس (Oceanus and Tethys)؛ ومن نسلهما كيوس وكرونوس وريا ومن نفس جيلهما ومن نسل كرونوس وريا زيوس وهيرا وكل إخوتهما وأخواتهما . . . وذرية كل هؤلاء (Timaeus, 40D-E; Cornford, 1937: 138).

(٥) مهما يكن من أمر فعندما حان ميلاد جميع الآلهة. . . خاطبهم مؤلف هذا الكون بهذه الكلمات: «أيتها الآلهة، التي هي من نسل الآلهة التي هي أنا صانعها ومنشئ أعمالها، هؤلاء الذين هم صنعة يدي ـ سرمديون، إلا إذا رضيت بغير ذلك. . . ومع أنكم ـ بقدومكم إلى حيز الوجود ـ غير مخلدين ولا سرمديين بالكلية، إلا أنكم لن تفنوا ولن تذوقوا الموت، حيث تجدون في مشيئتي ضمانة أقوى وأحكم من تلك التي حُتمت عليكم عند قدومكم إلى الوجود. ولذلك انتبهوا الآن لهذا الذي أعلنته إليكم. وما زالت هناك رغم ذلك مخلوقات فانية ذات ثلاثة أنواع لم تأتِ بعد إلى الوجود. وإذا لم تُخلَق (تلك الأنواع) فستكون الفردوس غير كاملة، لأنها لن تشمل كافة أنواع المخلوقات، كما ينبغي أن تكون إذا كان لها أن تصبح تامة كاملة. ولكن لو أنني بذاتي قد منحتهم الميلاد والحياة فسيكونون مكافئين للآلهة. وعندئذٍ لكي تأتي هذه الكائنات الفانية إلى الوجود وتكون هذه الكائنات جميعها حقّاً، فلتتحولوا وفقاً لطبيعتكم الخاصة إلى صنع الكائنات الحية، محاكين قوتي في إنشائكم» (Timaeus, 40D-E; Cornford, 1937: 139-140). وهذه الفئة الإلهية الوسيطة في عملية الوجود في =

المستندة إلى هذا التخصيص للإلهية من خلال المكانة الوسيطة لهذه «الآلهة التابعة»[٦]. ويشكل الديميورغ ـ كـ«خالق» للذوات، ومنظم للقوى، وليس «خالقاً مطلقاً»، إلى جانب صورة الآلهة التابعة التي تشارك دور هذه القوة السامية (Statesman, 273; Plato, 1937: 300) ـ الواحدية الحلولية عند أفلاطون متمحورة حول فكرة إلهية «الكون المتجلي». «إن رهط آلهة السماوي» ـ الأرض والقمر والنجوم والشمس ـ هم «الآلهة المتجلية والمخلوقة» في هذا الكون الإلهي. وقد جرى تعريفهم ـ في **فايدروس** (246d) ـ بأنهم الآلهة الأولمبية، فقد كان زيوس مثلاً هو المعادل للسماء ذات النجوم الثابتة، وكانت هستيا هي الأرض. ولم تكن إلهية العالم كإله مبارك (Timaeus, 34B; Cornford, 1937: 58) ولا تألّف روح العالم من ثلاثة عناصر ـ الوجود والتماثل والاختلاف ـ هي فقط جوهر الواحدية الحلولية الأفلاطونية، ولكنها صارت كذلك إسهاماً بارزاً في عقيدة التثليث المسيحية (Timaeus, 34A-B; Cornford, 1937: 58-60). وهنا يوضح ريفين (Raven, 1965: 236) هذا العنصر الواحدي الحلولي قائلاً: إن «الديميورغ يمثل العنصر المنظم والمتوقع، ومن ثم المفهوم تماماً في نظام العالم»؛ ولذا فمن الممكن تلخيص تعريف هذا الديميورغ بأنه شخصية أسطورية ترمز إلى العنصر العقلاني المحايث للعالم. ومن المهم جدّاً فهم نسق مثل هذه الصورة للإله (imago dei) لتتبع الاستمرارية من الفلسفة القديمة إلى الذهنية الحديثة للغائية الطبيعية، اعتماداً على عناصر واحدية حلولية. ومن هذا المنظور فإن التشابه بين مفهوم كل من أفلاطون وسبينوزا للألوهية يعطينا مفتاحاً جوهريّاً.

إن إمكانية السيرورة إلى مِثل الإله في محاورة أفلاطون المعنونة **الثيتتس** (*Theaetetus*، 176b) هي دليل بارز آخر على السمة المميزة للقرب الوجودي

= الأنطولوجيا والكون الأفلاطونيَّين قد صارت قضية إشكالية في شروح الفلاسفة المسلمين. وكما سنعرض في الفصل الثالث، فقد نحا الفلاسفة المسلمون إلى ترجمتهما وتفسيرهما على أنهما الملائكة والشياطين؛ للتوفيق بين تراث أفلاطون وعقيدة التوحيد الإسلامية التي لا تقبل وجود أي صنف لكائنات إلهية وسيطة تملك القدرة على الخلق؛ ولذلك فإن الأنطولوجيا الأفلاطونية التي صارت أحد مصادر التعيين والقرب الأنطولوجي في التراث الفلسفي الغربي لم تنشئ هذه النتيجة في الفلسفة الإسلامية.

(٦) «وقد وزعت الأجزاء المتعددة للعالم تحت حكم آلهة تابعة معينة، كما هو الحال إلى الآن في بعض الأماكن. فقد كانت هناك أنصاف آلهة، والتي كانت بمثابة رعاة لعديد من الأصناف ورعاة لقطعان الحيوانات» (Statesman, 271-272; Plato, 1937: 299).

في الأنطولوجيا والأخلاق عند أفلاطون. إنه قرب من مستوى البشر، وليس من مستوى الآلهة، كما ذكرنا آنفاً، وخاصة في حالات القرب بين مستويات الآلهة والطبيعة. وتعد صورة شبه الإله (homoiosis) ـ السيرورة إلى شبه إله ـ التي تتغلغل في كامل النظام الأفلاطوني، والتي كانت إحدى القضايا الإشكالية قيد المناقشة في مجمع نيقية حول طبيعة الابن [ابن الإله]، حلقة مستمرة بين الميثولوجيا واللاهوت والفلسفة. كما أن التوازي بين صور الآلهة الأولمبية عند هوميروس، وتفسيرات أفلاطون الخاصة بـ«شبه الإله» في **الثئيتتس**، والإيمان بالسيرورة إلى شبه الإله (homoiosis) في العقائد المسيحية الأولى، وفرضية توماس الأكويني بشأن الكمال «شبه ـ الإلهي» في كتابه *Summa Contra Gentiles* ـ تبين لنا هذه الحلقة المستمرة المستندة إلى كمال الشكل الإلهي للإنسان. وفي هذا السياق من الممكن بحث أصول تأليه «الإنسان التقني» وأزمته الأنطولوجية المؤدية إلى مناقشة القيمة الوجودية للبشر. وهذا النوع من القرب الأنطولوجي ينشئ تداعيات قيمية بارزة فيما يتعلق بموضوع كمال الإنسان.

ويمكننا مراجعة النقطة التي تنفصل فيها فلسفة أرسطو عن الدين الشعبي الناشئ عن الميثولوجيا الإغريقية في إطار دراسة أرسطو لمسألة وجود الإله. لكن اللاهوت الأرسطي ـ مع ذلك ـ يشترك مع سالفيه في سمات عامة بارزة، وخصوصاً من منظور القرب الأنطولوجي وتقسيم الإلهية. وهذا يتجلى في نقاط، أبرزها أن الصورة السائلة للإله مستمرة في الأنطولوجيا واللاهوت الأرسطيين. وهناك نقاشات عدة بين شُرَّاح أرسطو بشأن مسألة ما إذا كان أرسطو يهدف إلى الوصول إلى نظام واحدي (توحيدي) أم لا[٧]. ولكن من الصعب جداً العثور على مفهوم واضح وفريد عن الإله في أعماله الفلسفية؛ فأوصاف مثل المحرك الأول في الفيزيقيا والميتافيزيقا تختلف بدرجة كبيرة[٨]. وصورة المحرك الأول كـ«أزلي، بديع، ثابت تماماً، عند أصل كل

(٧) يعد النقاش بين برينتانو؛ الذي يفسر فلسفة أرسطو من وجهة نظر إيمانية، وزيللر؛ الذي يرفض مثل هذه المقاربة ـ مثالاً مثيراً للاهتمام. ويمكن الرجوع إلى تفاصيل هذا النقاش في كتاب إلزر (Elser, 1983). وعلى الجانب الآخر يؤكد أوينز بشدة أن أرسطو لم يأمل في الوصول إلى نظام توحيدي (Owens, 1963: 445-450).

(٨) يلخص فان ستينبرغن (Van Steenberghen, 1974: 556-557) هذا الاختلاف بصورة جيدة جداً.

حركة موجودة في الكون» هي سمة عامة في الأعمال من كلا الحقلين. وفي الفيزيقيا ـ إضافة إلى ما سبق ـ يعرف أرسطو المحرك الأول بأنه محايث للعالم المادي، رغم أنه بذاته غير مادي. ووصفه للمحرك الأول في الفيزيقيا بأنه روح أول جوهر متحرك، يحيط بكافة الفضاءات السماوية الأخرى، هو عنصر واحدي حلولي بارز في الأنطولوجيا الأرسطية. غير أن وصف أرسطو للمحرك الأول بمثل أنه روح أول فضاء أو السبب المؤثر في حركة هذا الفضاء ـ لا يتسق مع طروحاته في الفصل ١٢ من الميتافيزيقا؛ حيث يوصف المحرك الأول بأنه منفصل تماماً عن أي شيء ملموس على الإطلاق.

ورغم أن تقييمات أرسطو الكونية[٩] ترتقي إلى فكرة الإله[١٠]، فإن مكانة الإله وصورة العلاقة بين الإله والأشياء المتحركة (العالم) غير واضحة؛ ولذا فمن الصعب جداً إثبات أن أرسطو كان يقصد الوصول إلى نظام توحيدي مُرَكَّز. إن وحدة الأشياء قضية غائية في فلسفة أرسطو وليست قضية أنطولوجية؛ لأنه تعامل مع قضية النسق لا قضية الاشتقاق. كما أن مضاهاته للإله بقائد جيش في **الميتافيزيقا** (Aristotle, 1941: 885-886) يمكن تقييمها من هذا المنظور، وليس كدليل على صورة إله فاعل ذي سلطان مطلق.

ومن الممكن أيضاً فهم التقسيم الأساسي عند أرسطو بين الاحتمالية والفعلية في هذا السياق؛ فمباحثه الفلسفية المتعلقة بالاحتمالات تعتمد على فعلية الغائية، وسؤاله يرتبط أساساً بآلية هذا النسق الغائي وليس بأصله. ولذا فإن إله أرسطو هو جزء من هذا التعقيد الكوني، وليس خالقاً فاعلاً متعالياً أنطولوجيّاً. ومن ثَمّ فمن الممكن القبول بكون أرسطو رائداً لفلاسفة محدثين، من أمثال: ميل وجيمس، يقولون بوجود «إيمان محدود» بناء على

---

(٩) لو أننا قمنا بتحليل الطروحات الكونية والوجودية الأرسطية لاكتشفنا الخطوات التالية للوصول إلى فكرة المحرك الذي لا يتحرك: (١) هناك حركة أزلية في العالم، (٢) كل شيء متحرك يحركه شيء فعلي، (٣) الأشياء المتحركة إما متحركة بذاتها، وإمّا متحركة بغيرها، (٤) لا بدّ أن تنتهي سلسلة الأشياء المتحركة بغيرها إلى محرك ذاتي، ومحرك غير متحرك، (٥) المحركات الذاتية تتقلص إلى أن تصل إلى محركات لا تتحرك، (٦) لا بدّ أن يكون هناك محرك لا يتحرك هو سبب الحركة الأزلية. ويمكن الرجوع إلى تخطيط مفصل لهذه التقييمات الكونية في كتاب كريج (Craig, 1980: 37-40).

(١٠) تبدو بعض الأجزاء في **الميتافيزيقا** قريبة من الصورة المقارنة الواضحة للإله (Aristotle, 1941: 886).

فرضية وجود إله محدود. وبينما يعرّف أرسطو الإله في **الميتافيزيقا** (1074b33-35; Aristotle, 1941: 885) بأنه تفكير في تفكير (*noesis noeseos*) ـ فإنه يقيد فعل الإله بالتأمل في كتابه **الأخلاق النيقوماخية** (1178b10; Aristotle, 1980: 268)، ثم يقول في **السياسة** (*Politics*، 1325b28-30; Aristotle, 1941: 1282): إن الإله والعالم «ليس لهما أي أفعال خارجية وراء طاقاتهما».

إن هناك أدلة مهمة على العناصر الواحدية الحلولية والتعددية الإلهية في فلسفة أرسطو، ومن الممكن القول بأن أرسطو ـ من خلال تعريفه للزمن والحركة وبعض الأجرام السماوية كماهيات أزلية ـ لديه صورة للإله كشريك في الأزلية مع بعض الماهيات الأخرى. والدليل بالغ الوضوح على فهمه للقرب الوجودي هو أن هذا الإله المحدود والماهيات الشريكة في الأزلية تقع ـ عنده ـ في المستوى الوجودي نفسه. كما أن طَرحه في كتابه **عن السماوات** (271a-33; Aristotle, 1941: 404) بأن «الإله والطبيعة لا يخلقان شيئاً لا فائدة فيه»، وذِكره الإله والعالم معاً في بعض الأحكام ـ كما ورد في **السياسة** مثلاً (1325b28-30) ـ ناشئ عن افتراض غامض للقرب (وحتى التماثل) الوجودي بين الإله والطبيعة (أو العالم). وعلى الجانب الآخر من الممكن تفسير فرضيته الخاصة بتعدد «المحركين غير المتحركين» في **الفيزيقيا** (258b11, 259a6-13, 259b28-31, etc) وفي **الميتافيزيقا** (I/8) ـ كعنصر يشير إلى تعدد الآلهة ـ في حال قبلنا فهمه «للمحرك الأول الذي لا يتحرك» بأنه إله[١١]. وعلاوة على ذلك يذكر أرسطو الآلهة في مواضع متعددة (مثل 1159aII; Aristotle, 1980: 204). ويعد مثل هذا الافتراض بتعدد المحركين الذين لا يتحركون حالة وجودية وسيطة على الأقل؛ ولذا فمن الصعب جداً الإجابة بوضوح عن السؤال حول ما إذا كان أرسطو يؤمن بوجود إله واحد أم لا. إلا أن بإمكاننا القول: إن مقاربته الكونية والوجودية ـ إلى جانب العناصر الواحدية الحلولية والوثنية كما في مناقشاته حول الأزلية وتعدد المحركين الذين لا يتحركون والفعل المحدود للإله ـ تقدم لنا دلائل على

---

(١١) في أعماله يستخدم آرسطو أسماء مختلفة في الإشارة إلى الإله، فهو يشير إليه في **الفيزياء** وفي بعض المواضع في **الميتافيزيقا** بـ«المحرك الأول الذي لا يتحرك»، ولكنه يفضل اسم ثيوس (Theos) وثيوي (Theoi) في مواضع أخرى في **الميتافيزيقا** (I/7)، وثيوي (Theoi) في **الأخلاق النيقوماخية**.

رفض القول بأن أرسطو كان لديه إطار فلسفي توحيدي مستند إلى صورة من صور التعالي الأنطولوجي بالغ التركيز.

وحين نجمع بين وجودية أرسطو ونظريته المعرفية التجريبية يمكننا القول: إن أرسطو كان أحد مؤسسي التراث الذي يجعل الوجودية مستندة إلى الإبستمولوجيا/علم المعرفة. وهذا هو الميراث الأرسطي الأساسي للفلسفة الحديثة التي تؤثر بدرجة كبيرة في كل مجالات الفكر، بما في ذلك الفكر السياسي. وهذه الاعتمادية للوجودية على علم المعرفة يمكن قبولها كأساس فلسفي لعلمنة المعرفة والفكر؛ نظراً لحقيقة أن تلك الاعتمادية قد نتجت عنها ذهنية «نسبية الوجودية» و«نسبية التعالي الوجودي». وقد استخدمت هذه المركزية للمعرفة التجريبية ـ الواقعية في الإبستمولوجيا/ المعرفية الأرسطية ضد الآرسطية السكولاستية المعتمدة على الأشكال المنطقية. وهذه هي معضلة التأثير الأرسطي في كل من المسيحية وثقافة النهضة[١٢]، ولكنها توضح ـ من منظور آخر ـ استمرارية الخلفية الفلسفية واللاهوتية الغربية.

ولكي نتتبع هذه الاستمرارية في الخلفية الفلسفية الغربية من الثقافة القديمة وحتى العصر الحديث ـ ينبغي فهم تحول المسيحية[١٣] من ديانة مسيحانية (Messianic) ذات أصول سامية إلى خليط شامل من نظم اعتقاد داخل البيئة التوفيقية لسياسة السلام الروماني (Pax Romana). كانت حقبة سياسة السلام الروماني، والتي تمثل جسراً بين ثقافة الإسكندر الشرقية ـ

---

(١٢) لا يعني هذا الحكم أن علماء حقبة النهضة والقرون الوسطى قد قبلوا الاستنتاجات الأرسطية دون أي تحفظات. وكما يشير غرانت فإن هناك مفارقات بارزة للنظام الأرسطي حتى في فترة هيمنته (Grant, 1987) ـ ما بين القرنين الثالث عشر والسابع عشر ـ وخصوصاً في حقول علوم الكون والفضاء والفيزياء.

(١٣) نظراً لهذا التحول ولعدم وجود المصادر الخاصة بتعاليم يسوع الأصلية، فقد أنكر لاهوتيون مثل: آرثر دروز في ألمانيا، ووليام بنجامين سميث وجون ماكينون روبرتسون في إنكلترا، مجرد الحقائق التاريخية حول يسوع (Robertson, 1914). وفي عام ١٨٤٠ أكد برونو باور أن يسوع كان مجرد أسطورة، وأن الصورة التعبدية المتجسدة قد تطورت من خلال اندماج اللاهوت الروماني والإغريقي واليهودي في القرن الثاني الميلادي. ولا بدّ أن نميز بين يسوع التاريخي وتعاليمه ـ والتي لا يمكن إنكارها ـ نظراً لوجود المصادر الموثوقة حول حياته (وقد ألف بعضها كتاب وثنيون ويهود) ـ ويسوع الأسطوري، والذي لا يعدو أن يكون أسطورة ناتجة عن بيئة توليفية لاهوتية وثقافية.

الإغريقية، والثقافة الرومانية ـ الإغريقية ـ حقبة انصهار لعديد من الثقافات والمعتقدات والفلسفات. لقد تشكلت الثيولوجيا (العقيدة) المسيحية بالغة التعقيد داخل هذه البيئة التوليفية الجغرافية ـ الثقافية[١٤]. ويتركز التأثير التبادلي للتراث الوثني والشركي الروماني، والفلسفة الإغريقية وديانات الأسرار (مثل: الديانات البابلية والسريانية القديمة والميثرانية) والثقافة التيتونية (Teutonic) والأصول اليهودية، كسبب رئيس وراء الغموض الوجودي للاهوت المسيحي، وذلك على النقيض من التراتبية (التسلسل التصاعدي) في الوجودية الإسلامية، والتي ترتكز على وحدانية منهجية شاملة.

إن التأثير الإغريقي في المسيحية يتعلق أساساً بالجانب النظري والأخلاقي، وخاصة في حقول الفلسفة والأخلاق والتفسير والبلاغة والميتافيزيقا، بينما يتركز التأثير الروماني في الطوائف والشعائر وأنساق السلطة[١٥]. ورغم ذلك لا بدّ من تأكيد كون العصر الروماني قد صار جسراً بين الفلاسفة الإغريقيين والمسيحية، وخصوصاً فيما يتعلق بانتقال الرواقية (Stoicism). فقد جرى التلاعب بالرواقية الإغريقية ـ تحت قيادة زينو ـ في الفهم الروماني للحياة؛ كي تتوافق مع الديانات التعددية الإلهية القديمة؛ ولذا زعم الرواقيون الرومان أن الآلهة يمكن أن تُعبَد كمظاهر للعقل الإلهي (Divine Reason) الذي هو مصدر السلام والحكمة. وقد أدت هذه الأفكار إلى عملية أنسنة الحياة والقانون الرومانيين خارج إطار تأثيرها الفكري والنظري. وعلى وجه الخصوص، فقد لعب سينيكا والإمبراطور ماركوس أوريليوس أدواراً محورية في هذا التزاوج ما بين الرواقية والفلسفات الإغريقية الأخرى وبين الديانات التعددية الإلهية والوثنية الرومانية.

---

(١٤) من الصعب جداً العثور على المعتقدات والشعائر والطقوس الأصلية لتعاليم يسوع؛ وذلك نظراً لغياب أي وثيقة مكتوبة في خلال حياته؛ حيث تحتوي الأناجيل ـ والتي كتبت بعد وفاته ـ على تناقضات بارزة، وقد جرى تحليل تلك التناقضات بصورة معمقة. ويعد كتاب يوهان جوتفريد فون هِردر (Herder, 1796; Durant, 1972: 553) مفيداً في هذه المسألة بدرجة كبيرة. كما أن السمات المتفاوتة للأناجيل الأربعة ورسائل بولس تعطينا بعض الدلائل المهمة فيما يتعلق بقيادة بولس لعملية تحول المسيحية من عبادة سامية إلى عقيدة مركبة جديدة (Durant, 1972: 579)؛ فقد تشكلت على يديه المعتقدات الأساسية للمسيحية المؤسسية، كالخطيئة الأصلية والفداء والنعمة.

(١٥) لذلك يُعرِّف هاتش (Hatch, 1957: 127) المسيحية بأنها: «أفلاطونية فُهِمت خطأً»، بينما يسمي ديورانت (Durant, 1972: 611) كلاًّ من بلوتونيوس وإبكتيتوس وماركوس أوريليوس «مسيحيين بلا مسيح».

وقد أثَّرت الفلسفة الرواقية في الفكر المسيحي من خلال هذا التزاوج.

إن أصول الطبيعة الثنائية للاهوت والفلسفة والسياسة المسيحية تعود إلى الفرضية الرواقية بأن العالم نتاج لمبدأين متفاعلين: أحدهما نشيط ومحدِّد، والآخر خامل ومحدَّد. وقد صار أحد المفكرين الرواقيين البارزين ـ وهو بوسايدونيوس السوري (Posidonius) ـ عنصراً مؤثراً في نشر الفلسفة الرواقية ذات الطبيعة الثنائية من خلال إعادة تأكيد على ثنائية الروح والمادة، ومن ثَمَّ ثنائية النفس والجسد. ولقد تأثر سيسرو (شيشرون؛ Cicero) في روما، حيث قضى بوسايدونيوس السوري المدة الأخيرة من حياته بهذا المعتقد. وقد كان لهذا المزج بين طريقة الفكر هذه والثنائية المفرطة للغنوصية (العرفانية؛ gnosis) البطلمية المستندة إلى الاعتقاد بوجود عالمين ـ إلهيّ (العالم الأسمى؛ Pleroma)، وماديّ[١٦] ـ أثره الكبير في التأملات الوجودية والكونية في القرون الوسطى. أنتجب هذه الثنائية الكونية ثنائيات قِيمية وسياسية دامت على مدى التراث الحضاري الغربي. وهذا ما سنناقشه في الصفحات التالية.

من الممكن قبول العوامل التعددية الإلهية المستندة إلى تقسيم الإلهية في الديانات الرومانية القديمة[١٧] كأحد مصادر القرب الوجودي للإله والإنسان في اللاهوت المسيحي. ومن قبل المسيحية كانت البيئة الدينية الرومانية تنزع

(١٦) كان العالم الأول ـ الأصلي والأنبل ـ هو الملكوت الذي أسماه [أي إيرينايوس] "Pleroma" «التمام». وكان هذا هو مجتمع الذوات الإلهية أو "Eons" الذي كان على قمته المنتهى ـ «المهوى» ـ الغيب غير المعلوم. كان ذلك هو العالم الإلهي الذي كانت روحه تعدّ عالَماً مُستَبدَلاً. بينما كان يقع خارج العالم الأسمى وأسفله العالمُ المادي، الذي كان يعد متضمناً لمبدأ الشر ذاته بداخله. وما بين هذين الملكوتين ـ الروحي والمادي ـ كانت هناك صلة، ولكنها فقط صلة هشة غير مباشرة. ووَفقاً لرؤية الغنوصي فإن وجود العالم المادي كان نتاجاً غير مقصود لاضطراب مؤقت داخل حياة الملكوت الأسمى (Norris, 1965: 76).

(١٧) كانت الديانة الأصلية لروما روحانية (animistic). ومن الممكن تحليل هذا التحول المثير في الروحانية الرومانية الأصلية إلى حالة الديانة الشركية المركبة من خلال المراحل التالية: «(١) السحر والروحانية البدائية، (٢) بداية تجسيد الأرواح وقوى الطبيعة في أواخر الحقبة المَلَكية، (٣) أنسنة هذه الأرواح عقب عمليات اتصال باللاتينيين والإتروريين (Etruscans) والإغريقيين في خلال حقبة الجمهورية، (٤) عملية اكتملت عقب الحرب الهانيبالية بالمماثلة ما بين الآلهة الرومانية ونظائرها الإغريقية، (٥) فساد العقيدة التقليدية (Orthodoxy) نتيجة للشكوكية التي استحضرتها حروب روما الخارجية، (٦) إحياء العقيدة القديمة في ظل حكم أغسطس، (٧) وأخيراً فترة الاضمحلال الطويلة إبّان الإمبراطورية، حين سادت القيصرية والفلسفات الإغريقية المتأخرة وديانات الأسرار الشرقية والمسيحية (Weiss, 1959: 1).

نحو إلهية الإنسان وتأليهه (الإله الإنسان) من خلال عملية تجسيد الإله. وفي تلك المرحلة اشتركت العوامل التعددية الإلهية والواحدية الحلولية في تشكيل قُرب ومجانسة وجوديين. وقد تلاءمت المسيحية مع البيئة الدينية ـ الثقافية السابقة من خلال تأليه يسوع ومن خلال مضاهاة معجزات الوثنيين مع أعاجيب القديسين[١٨]. وقد اكتسب مصطلح «المؤلَّه (Divus)» مضامين خاصة من خلال تأليه الأباطرة، كما جرى تطبيق ذلك على القديسين المسيحيين. وقد مثَّل تحول إنواريوس (Inuarius) المؤلَّه إلى القديس جينارو (Gennaro)، ويوسيفوس (Iosephus) المؤلَّه إلى القديس جيسيب (Giuseppe)، وأغاثا المؤلَّهة إلى القديسة أغاثا ـ نماذج لهذا التطبيق (Laing, 1963: 121). كما تحول تقسيم الإلهية بين عديد من الآلهة إلى تخصيص للوظائف بين القديسين في المسيحية، وهو ما منع تطور الصورة الذهنية للتعالي الوجودي المكثَّف.

وقد تحولت الفكرة رومانية الأصل (pandemonism؛ أو عبادة الأرواح الخبيثة) وتخصيص الإلهيات إلى معتقد انتقائي جديد والذي كان وحدانيّاً في الأصل[١٩]. وكانت بعض العناصر اللاهوتية في العهد القديم (مثل الزبور ٨٢: ١ و٦ ـ ٨) وفي التراث العبراني هي التي سهلت عملية الاستبطان التخيلي لتقسيم الإلهية التعددي في المجال العقدي؛ لِيُنتج هذا التحول أمرين جوهريين؛ أحدهما نظري، والآخر تنظيمي. فعلى المستوى النظريّ حدث تطور لمفاهيم القرب الوجودي والمماثلة بين المستويات الوجودية للإله والكون. وشهد المستوى التنظيمي ظهور تنظيم روحاني وسيط ـ الكنيسة الكاثوليكية ـ لحل المشكلات الوجودية[٢٠].

---

(١٨) يسلط لينغ (Laing, 1963) الضوء على دلائل حول بقاء المعتقدات والعبادات والطقوس والشعائر داخل المسيحية، مثل: فكرة الإله، وأسرة الآلهة، وعبادة الأفاعي، وآلهة الزواج، وآلهة الزراعة، والأرواح الخاصة بالأنهار، وعبادة أرواح الموتى، والإنسان الإله، وأم الآلهة، والتعميد بالدم.

(١٩) في العهد الجديد تتحدث بعض الآيات عن وحدانية الرب وقدرته على كل شيء، مثل: «إنجيل مرقس،» الأصحاح ١٢، الآية ٢٩، و«سفر الرؤيا،» الأصحاح ١١، الآية ١٧.

(٢٠) يوضح هيوم (Hume, 1907: vol. II, p. 360) هذه الضرورة العملية لوجود الكنيسة قائلاً: «إنه كلما زاد تضخيم الصورة الممثلة للألوهية صار الرجال أكثر انقياداً وخضوعاً للكهنة، وكلما قلّ إمكان تفسير الشعائر المفروضة منه ازدادت ضرورة تجاهل عقلنا الفطري واستسلامنا لتعاليم هؤلاء الكهنة وتوجيهاتهم».

إن إحدى مرتكزات القرب والتخصيص الوجوديين التي أنتجت نظائرها المعرفية والقِيَمية، هي مكانة يسوع في المسيحية. وإضافة إلى ذلك فإن الخصائص الوجودية لمكانة يسوع والمسيحية توضح الترابط المستمر منذ العصور المسيحية القديمة وحتى العصور الوسطى. فقد كان الوثنيون وأتباع ديانات الأسرار ـ في ظل البيئة التوفيقية لحقبة السلام الروماني ـ يؤمنون بالآلهة ـ أوزيريس وأتيس وديونيسيوس ـ الذين قُتِلوا لتخليص البشرية حاملين ألقاباً، مثل: المنقذ (Soter)، والمُخَلِّص (Eleutheriom). كما أن الاسم اللاهوتي ليسوع ـ أي: المسيح ـ هو في الأصل اسم كانت تستخدمه طوائف دينية سريانية ـ إغريقية في الإشارة إلى الرب (*Kyrios*) المقتول والمخلِّص (Guignebert, 1927: 88). وليس هناك تسويغ حَرفي في الأناجيل لعبارة دم يسوع المخلص كما صاغها القديس بولس. وهذا أيضاً قريب الشبه جداً بفكرة التضحية الإلهية في الديانة الميثرائية (Walker, 1939: 103) وبالأفاتار المخلص للإنسان في الهندوسية[٢١]. ويقول تيليتش (Tillich, 1963: vol. II, p. 93) في وصف المكانة الأنطولوجية ليسوع بأنه «الوسيط [الشفيع]»، والمنقذ الذي يمثل الإله عند الإنسان؛ ولكن تمييزه للمكانة الوجودية ليسوع عن الآلهة الوسيطة [الشفيعة] ـ التي تظهر في تاريخ الأديان في تلك اللحظات التي تتكثف فيها الصورة التجريدية والمنفصلة للإله الأسمى ـ غير واضحة بصورة كافية لبيان التعالي الوجودي في المسيحية؛ وذلك لأنه حين يتحدث عن مفهوم التجسد (incarnation) في الصفحات التالية لهذا التعريف يقول: إنّ «من المفضل الحديث عن ذات إلهية تصير بشراً، والإشارة إليه بعبارات مثل: «ابن الله»، أو «الإنسان الروحي»، أو «الإنسان الذي نزل من العلا [السماء]»؛ حيث إنها تستخدم في اللغة التوراتية» (Tillich, 1963: vol. II, p. 94).

ومن الممكن النظر إلى تحول يسوع التاريخي إلى يسوع الأسطوري كدليل بارز على القرب الوجودي في إطار التحول في عملية تَخَيُّله. فرغم أن يسوع لم يشهد على الإطلاق رسماً تصويريّاً أو تمثالاً، غير أنه جرى تَبَنِّي التماثيل القديمة في العبادة المسيحية ـ ليس فقط من خلال صورة تماثيل

(٢١) كان الإغريقيون في ذلك الوقت على دراية بفكرة التجسد؛ لأن أهل إيقونية (Lycaonian) ـ حين جرت المعجزة على يد بولس وبرنابا في لسترة (Lystria) ـ قد صاحوا قائلين: «لقد نزلت إلينا الآلهة في صورة بشر». وسُمِّي برنابا المشتري وبولس عطارد، وذلك وفقاً للعهد الجديد (فصل ١٤ : ٨ ـ ١٢).

لقديسين، مثل: هيلينا وسانازارو، وهما التمثالان المأخوذان عن الآلهة القديمة، جونو ونبتون على الترتيب، ولكن أيضاً من خلال صورة المسيح ذاته (Laing, 1963: 244)، بل إن اسم «المسيحية» نفسه اشتق لغويّاً من أصل وثني (Durant, 1972: 582).

وإلى جانب هذه العوامل فقد أدى تكييف الكلمة الإغريقية «لوغوس» (الكلمة) المأخوذة عن ميراث الأفلاطونية المُحدَّثة والرواقية[٢٢] إلى إعادة هيكلة العقائد كافة في دين يسوع، وشكلت أساساً أنطولوجيّاً جديداً. وهذه الفكرة عن المسيح قد خلقت مفهوماً جديداً للإله في اللاهوت المسيحي يجري الخلط بينه وبين صورة أبوة الإله التي تعود أصولها إلى الفلسفات والديانات القديمة. ومن ثَمّ يسمي ولفسون (Wolfson, 1956: 362) المفهوم المسيحي التقليدي للإله كـ«خليط من الوحدانية اليهودية والشرك الوثني». وقد استخدمت صورة معتقد أبوة الإله (الآلهة) كأداة بالغة الأهمية لتسويغ السلطة السياسية في التراث القديم لمصر وبلاد ما بين النهرين [الرافدين]، مع وجود بعض الاختلافات بينهما في استخدام هذا المصطلح[٢٣]. وهكذا

---

(٢٢) بدأ هذا التكييف في زمن القديس بولس الذي كان يقرأ العهد القديم ويكتب بالإغريقية (Grant, 1961: 66)؛ فقد كان ـ على سبيل المثال ـ يستخدم المفهوم الروحاني (mystical) عند فيلو، في كتاب **الحكمة**، لوصف يسوع في «رسالة كورنثوس الأولى،» الأصحاح ١، الآية ٢٤.

(٢٣) «بالعودة إلى مصر نجد أن الفرعون كان يمكن أن يظهر كابن لأي إله أو إلهة، ولكنه كان ـ على وجه الخصوص ـ يعدّ ابناً (بالمعنى الحرفي للكلمة) لآلهة بعينها. وفيما يتعلق بالوجود المادي فقد وُلِد الفرعون آمون ـ رع من الملكة الأم. أما فيما يتعلق بقدرته الإلهية فقد كان هو حورس ابن هاتور. وكوريث شرعي للعرش (كفكرة ذات مضامين كونية) فقد كان حورس ابن أوزيريس وإيزيس، وحفيد جب (رب الأرض). أما في بلاد ما بين النهرين فلا نجد أي نظير للعلاقة الثابتة الدقيقة التي ربطت بين الفرعون وآمون ـ رع، وبين أوزيريس وهاتور، وإيزيس. إن الصيغة الوحيدة التي يمكن ـ من خلالها ـ أن يظهر الفرعون كابن لأي إله أو إلهة تتكرر في بلاد ما بين النهرين. وعلاوة على ذلك فإننا نجد أن الملك ـ في كلا البلدين ـ يمكن أن يظهر كابن لعدد من الآلهة في وقت واحد؛ فجوديا كان يسمي نفسه ابن نينسون أو نانشي أو بابا. . . وفي بلاد ما بين النهرين ـ كما كان الحال في غيرها من البلدان ـ كانت عبارات الأبوة تستخدم ارتباطاً بالألوهية للتعبير عن كل من الحميمية والاعتمادية. ومن ثمّ فقد كان من الممكن لحمورابي أن يسمي نفسه ـ في مقدمة قوانينه ـ «ابن سين» و«ابن داجان» و«أخا الإله زاماما»، بينما يسمَّى في نص آخر: ابن ماردوك. . . ويحمل [آشوربانيبال] اسماً كاسم أمه؛ حيث يُسمّى أحياناً نينليل، وأحياناً بيليت ابن نينوى، وأحياناً أخرى عشتار بن أربيل» (Frankfort, 1948: 299-300). وكما سنتعرض للأمر بالتحليل في الفصل الثالث فإن نظام الاعتقاد القرآني المتمركز حول الإله (theocentric) يعارض أي دعوى للأبوة في العلاقة بين الإله والإنسان، والتي كانت هي السمة الجوهرية لتراث ما قبل الإسلام. (انظر التحليل التأويلي لسورة الإخلاص، ص١٠١ ـ ١٠٧).

فإن علاقة الأبوة بين الفراعنة وحمورابي وآشوربانيبال وبين الآلهة (مذكرة ومؤنثة) هي أمثلة لأدلة بالغة الوضوح على المخيال قبل المسيحي. وكما يؤكد هايد (Hyde, 1946: 134) فقد كانت أبوة الإله مفهوماً أوليّاً تجلّى للإغريق قبل ألف عام على يد هوميروس في الإلياذة؛ حيث سمّى زيوس «أبا الآلهة والبشر»، ومن بعده عند سقراط، خاصة في كتابات أفلاطون (مثل Timaeus, 28C; Cornford, 1937: 22)، والرواقيين. وقد تجسّدت هذه الأبوة في مفهوم الإله كخالق ومدبر للكون. وصورة الأبوة هذه بالغة الوضوح أيضاً في التراث اليهودي (مثل **سفر أيوب** ٣٨: ٧)، إلى جانب فكرة كون يهوه أبا اليهود وحدهم. ومن ثمّ فإن مفهوم أخوة البشر وأبوة الإله كمعتقدين رئيسين في المسيحية يعودان في أصولهما إلى التراث الديني[٢٤] العبري والسِّرِّي، اللذين جرت فلسفتهما من خلال التأثير الرواقي.

وقد كان لعقيدة التثليث ـ كأحد العناصر البارزة للقرب الوجودي في اللاهوت المسيحي ـ أصول مخيالية ونظرية في التراث قبل المسيحي. وفي الحقيقة فإنّ عدداً من التقاليد الدينية والفلسفية القديمة قد تضمنت التثليث بدرجة ما. ولذلك فمن الممكن اعتبار عقيدة التثليث ـ التي لا تظهر حرفيّاً في الكتاب المقدس ـ استمراراً لمفاهيم التثليث الهندوسية (براهما ـ شيفا ـ فيشنو)، والمصرية الهيرميسية (أوزيريس ـ إيزيس ـ حورس)، والزرادشتية (آهورا مازدا ـ سبينتامانيوشا ـ أرمايتي الذكاء والعقل)، والإغريقية الأورفية (الكينونة ـ الحياة ـ النفس)، والأفلاطونية المحدثة (الخير ـ الذكاء ـ روح العالم)[٢٥]. وقد استلزمت التفسيرات اللاهوتية المركبة لعقيدة التثليث استخدام التراث قبل المسيحي؛ وحتى الدراما الإغريقية جرى استخدامها في بعض التفسيرات (Horton, 1940: 25).

---

(٢٤) كان التأثير العبري شديد الفعالية من خلال الأثر غير المباشر لتفاعل العلاقات بين ديانات الأسرار والفلسفة الإغريقية. ومن الصعب جداً التمييز بين هذه المؤثرات. فقد قيل مثلاً: إنهم قد استقوا مفهوم يهوه من الثقافة المصرية؛ والتي جرت منهجتها في حقبة أمنحتب الرابع (Larson, 1959: 197). أما الأثر البابلي في صورة يهوه العبري فهو يظهر البنية العقدية البينية شديدة التعقيد لهذه النظم العقدية؛ لأن الإله البابلي مردوخ قد صاحب الملوك في الحروب، وحارب من أجل الأمة مثل يهوه (Bogardus, 1955: 31). وتعد هذه الصورة الجزئية والمواتية للإله عنصراً مشتركاً بين نظم الاعتقاد هذه، وميراثاً عاماً للمسيحية.

(٢٥) يلخص تانر هذه الأنواع المتعددة للثالوث قائلاً (Tanner, 1973: 68): إن «المسيحية سرعان ما امتصت كثيراً من المذاهب الدينية السرية لتلك الفترة؛ لأن 'الأسرار المسيحية' كانت أساساً تمثل التعاليم نفسها».

وهكذا، فإن التحول النظري تجاه القرب الوجودي هو نظير لتكييف المسيحية للبيئة التوفيقية السابقة للعصر المسيحي. وقد جرى تسويغ ذلك من خلال اعتقاد القديس بولس أن يسوع لم يكن فقط هو المسيح عند اليهود، ولكنه كان أيضاً المخلص عند عالم الأغيار (غير اليهود؛ gentile). ومن الممكن عدّ عملية تحويل المسيحية إلى دين أغيار كديناميات لعملية تعميم هذا النظام العقدي على العالم. وقد دعم هذه العملية طريقة القديس بولس في التدريب (رسالة كورنثوس الأولى، الأصحاح ٩، الآيتان ١٩ ـ ٢٠). ويؤيد راند (Rand, 1928: 35-36) الطرح نفسه حين يقول: إنه يلحظ ملمحاً إغريقيّاً في طبع القديس بولس، وفي طريقة كسبه لجمهوره.

هناك بعض الأعمال الكلاسيكية المهمة التي تعد ركائز للنقل الفلسفي واللاهوتي من العصور القديمة إلى العصور الوسيطة، والتي تحدد العملية المستمرة لصبغة وجودية معينة في مجال رؤية العالم (Weltanschauung). ومن أبرز أمثلة هذه الأعمال **عن العالم يأتي** *De Mundo*[٢٦] ومؤلَّف **البينوس** (Albinus) **خلاصة تعاليم أفلاطون** (*Epitome of the Teachings of Plato*). وربما كان المؤلف المجهول لمقالة *De Mundo* هو أحد أتباع الرواقية، وذلك ـ وكما هي الحال في الرواقية ـ لأن «إله *De Mundo* هو قوة حلولية محكمة إلى جانب كونه عقلاً موجِّهاً»، وهو داخل العالم وليس خارجه أو فوقه؛ بل هو متموضع داخله. ولا يوافق الكاتب على مقولة أن «الإله يحل في كل الأشياء» (De Mundo, 397b16; Norris, 1965: 31). ويصف البينوس ـ الذي هو أحد التلامذة المؤثرين في التراث الأفلاطوني ـ «الإله الأول» بأنه «الذكاء الإلهي الذي هو المصدر الثابت المطلق لكافة أشكال النظام والحركة، وقمة الوجود الجوهري» (Norris, 1965: 35). وهو يفسر الكوزمولوجيا الأفلاطونية في إطار صيغة جديدة تحدد روح العالم في **تيماوس** بأنها إله ثانوي تابع يتوسط بين الإله الأول والعالم. كما يحاول توليف مقاربات بديلة قائلاً: إنه بالرغم من أن الإله الأسمى ـ وعلى خلاف إله *De Mundo* ـ ليس قوة معينة في داخل العالم، غير أنه أيضاً ليس حقيقة منفصلة عنه. وقد سهلت هذه المحاولات التحول الشامل والاندماج عبر هذه القرون.

---

(٢٦) عادة ما كانت تنسب هذه المقالة، المكتوبة غالباً في القرن الأول أو الثاني المسيحي، إلى أرسطو خطأً.

وقد تسارعت وتيرة تأقلم المسيحية مع البيئة التوافقية لما قبل المسيحية كنتيجة للتأثير والاستجابة والتحول بعد القديس بولس، من خلال محاولات آباء مسيحيين (خاصةً الدفاعيّين منهم)، مثل: أثناسيوس وباسيل وغريغوري النزينزي وغريغوري النيسي وكيرلس الأورشليمي وجَستن الشهيد وكليمنت وأوريجن وهيبوليتوس وإيرنايوس وترتليان وأمبروز وأوغسطين، رغم أن آخرين - مثل: فيجيلانتيوس وفاوستوس - قد عارضوا استبطان بعض التقاليد الوثنية إلى داخل المسيحية. ويعدّ كل من تأثير الأفلاطونية في المعتقدات اللاهوتية لجستن الشهيد وأوريجن، وتحدي ترتليان للخلفية اللاتينية ومقاربة إيرنايوس للغنوصية - ذا أهمية بالغة لاكتشاف التحدي والصلات المستمرة بين التراث القديم وإعادة الصياغة المسيحية للاهوت (Taylor, 1949: 5). كما يعد النقاش حول طبيعة اللوغوس مثالاً على المزج بين الفلسفات ونظم الاعتقاد. فمقولة جستن الشهيد بأن أفلاطون حين يتحدث عن روح العالم إنما يقصد ابن الله - الذي هو لوغوس - يبين أصول اللون الوجودي/ الأنطولوجي السائد كبعد أساسي للعقل في القرون الوسطى. وقد أنتج إجماع اللاهوتيين الدفاعيين على وصف اللوغوس (Harnack, 1961: 209-211) بالإله المتجلي وطرحهم بأن اللوغوس ليس هو ذاته العالم، ولكنه خالقه وبصورة ما أنموذجه الأصلي، إلى جانب النقاشات اللاهوتية المعقدة، قُرباً للمستويات الوجودية من خلال اندماج التقاليد الساميَّة والإغريقية[٢٧]. ويعد وصف ولفسون (Wolfson, 1956: vi) لإعادة صياغة المعتقدات المسيحية في قالب فلسفي - وهو ما حدث في الفترة ما بين العام ١٠٠ بعد الميلاد والمجمع المسكوني السادس عام ٦٨١ - بأنها أنتجت «نسخة مسيحية للفلسفة الإغريقية» بالغ الدلالة في توضيح معنى هذا الاندماج.

وقد جعلت النقاشات اللاهوتية بعد القديس أوغسطين ومجامع ما بين القرنين الرابع والسادس (مثل: نيقية وأفسس والقسطنطينية وخلقيدونية) من الصفات المسيحية المتحولة عقائد دوغمائية، وعززت النزعة تجاه القرب الوجودي، وخصوصاً فيما يتعلق بالجدل حول طبيعة كل من المسيح ومريم.

---

(٢٧) يعود هذا الاندماج - في الأصل - إلى الحضارة الهيلينية، وخاصة المراكز الثقافية التي اكتسبت فيها نظم الاعتقاد والفلسفات القديمة فعالية (Tarn, 1974: 225).

لقد شكل مفهوم الإله في المسيحية حول عقيدة التثليث وأبوة الرب ـ كمثال بارز على القرب الوجودي ـ التقييمات النظرية كافة للمسيحية المتحولة. فهذه المسيحية **أولاً** قد أوجدت صورة للإله تقوم على تقسيم الإلهية [آلهة متعددة بمهام متباينة] بما حال دون تكوين صورة لتَعَالٍ وجودي مطلق وتمييز للمستويات الأنطولوجية مستند إلى تسلسل هرمي وجودي، كتسلسل الله ـ الإنسان ـ الطبيعة الموجود في الإسلام. **وثانياً** فإن غموض الوجودية المسيحية بالاعتماد على مفهوم الثالوث قد أدى إلى مشكلات معرفية مركبة توازي مسألة الصِّلة المعرفية بين الإله المتجلي (*Deus revelatus*) والإنسان. **وثالثاً** فإن صور القُرب الوجودية والمعرفية قد صارت عوامل أصيلة في فكرة الذاتية الدينية والنسبية التاريخية، جنباً إلى جنب مع أنسنة المعرفة وعلمنتها. **رابعاً** وكسمة متأصلة أخرى، فقد جرى فعليّاً التمييز بين علم القِيم وبين ما سبقه من خلال المعادلة بين المجالات المعرفية وتطبيق كل من المعايير العامة والموضوعية على مبادئ العقل والوحي. وقد أثرت كل هذه الخصائص في الصور الذهنية والنظريات السياسية المسيحية بصورة مباشرة وعميقة.

ومن الواضح أن هذه الخصائص لم تظهر في المشهد بصورة تلقائية، ولكن المسيحية قد انطوت على هذه العوامل الجوهرية كنواة لنقيضها، وصارت جسراً موصلاً من الثقافة القديمة إلى الثقافة الجديدة. كانت هناك محاولات عدة لتحقيق التوازن بين هذه الخصائص داخل إطار منهجي، ففي كتابه **في تقسيم الطبيعة** On the Divisions of Nature ـ على سبيل المثال ـ يحاول سكوت إريجينا التوفيق بين الأفكار الأفلاطونية والتصنيف الوجودي الأرسطي والمخيال الواحدي الحلولي واللاهوت المسيحي[٢٨]. كما تشكل

---

(٢٨) يقسم سكوت إريجينا الطبيعة أربعة أقسام: (١) الطبيعة الخالقة غير المخلوقة. (٢) الطبيعة المخلوقة الخالقة. (٣) الطبيعة المخلوقة غير الخالقة. (٤) الطبيعة غير المخلوقة ولا الخالقة. وهذا التصنيف الأنطولوجي يشبه الصياغة الأرسطية للحركة، بينما تشمل الفئة الثانية المُثُل الأزلية الأفلاطونية. ونظراً لأن الإله هو الفئة الأولى والرابعة كان من اللازم التفكير فيه كجزء من الطبيعة (عنصر واحدي حلولي)، إلا أن ذلك لا بدّ أن يكون بصورة بالغة الخصوصية، حيث يرى سكوت إريجينا أيضاً أن الإله فوق الطبيعة. فمبدأ اللوغوس عنده كقناة بين الوحدة والكثرة وتفسيره للثالوث يمثلان عناصر مسيحية في منظومته النظرية. وقد استعان نيكولاس القوصي باصطلاحات سكوت إريجينا في تقسيماته الأنطولوجية.

أعمال القديس أنسلم *Proslogion* و*Monologion* و*Cur Deus Homo?*، صياغة لحجة وجودية على وجود الله، بينما يمثل عملا القديس توماس الأكويني *Summa Contra Gentiles* و*Summa Theologiae* توليفاً بين العقل والإيمان لأجل صيغة سكولاستية (كلامية) للاهوت المركب المسيحي. وهذه إحدى أبرز خصائص عصر الفلسفة السكولاستية الذي بدأ مع القديس أنسلم وبلغ أوجه مع الأكويني، رغم وجود نزعات متباينة في هذه الحقبة، كما تُبيِّن ذلك الخلافات بين أنسلم والأكويني وبين الأكويني ودنس سكوت. وقد أوصلت محاولة التوفيق هذه، بين الدوغمائية والفكر أو بين الإيمان والعقل، وِلْ ديورانت (Durant, 1950: 982) إلى مضاهاة السكولاستية بالتراجيديا الإغريقية، والتي تكمن إلهة الانتقام (نمسيس) في صميمها؛ «لأن محاولة تأسيس العقيدة عن طريق العقل تنطوي على إقرار بسلطة العقل»[٢٩]. إن صور الهجوم والانتقادات التي شنها وليام أوكهام ودنس سكوت وآخرون بأن الإيمان لا يمكن تحقيقه عن طريق العقل قد دشنت مرحلة جديدة بناء على القاعدة النمطية للـ«وجودية المحددة معرفياً». ومن منظور آخر فإن المحاولات السكولاستية ـ كالتوليف التوماوي [نسبة إلى توما الأكويني] بين الفلسفة واللاهوت ـ قد أوجدت عملية انتقال جديدة من داخل التراث الفكري الغربي عبر نمط أعيد تشكيله بعد إعادة اكتشاف الفلسفة القديمة.

وقد شكّل القرن الخامس عشر (الكواتروسنتو) بأكمله فترة انتقالية في ظل هيمنة رموز انتقالية، مثل: جان دو مونروي ومارسيليو بادوا ونيكولاس القوصي وإيراسموس، وكانت أهداف هذه الفترة الأساسية هي إعادة اكتشاف الفلسفة القديمة والتوحيد، والتوفيق بين هذه الأعمال الكلاسيكية القديمة واللاهوت المسيحي. وفي مدة مبكرة تعود إلى العام ١٤٠٩ كان جان دو مونروي ـ وهو من المعجبين بفرانشيسكو بترارك، الذي كان يعد أول ممثل لإنسانية عصر النهضة؛ نظراً لاهتمامه بالمصادر اللاتينية والإغريقية ـ يدافع

---

(٢٩) إن استنتاجه بأن فلسفة أرسطو كانت هدية إغريقية للمسيحية اللاتينية، أي: بمثابة حصان طروادة، يخفي آلاف العناصر المعادية ـ يدعم طرحي المذكور أعلاه بأن المسيحية انطوت على عناصر جوهرية لنقيضها، ويوضح أيضاً مقولتي بشأن سبل تأثير الأرسطية في كل من السكولاستية والنهضة. ولكنني أضيف ـ علاوة على ذلك ـ أنها توضح في الوقت نفسه الصلات المستمرة والقاعدة النمطية لهذه التوجهات المتنازعة في البيئة النظرية نفسها.

عن سيسرو وفيرجيل. وصارت الأكاديمية الفلورنسية أبرز مركز لمحاولات التوحيد تلك. وكما يوضح كاسيرر (Cassirer, 1963: 3)، فإنه «ـ في ظل محاولات التوحيد ـ تخسر المنظومات الفلسفية العظمى سماتها المميزة لها؛ فهي تذوب في ضباب وحي فلسفي ـ مسيحي بدائي، حيث يستشهد [مارسيليو] بموسى وأفلاطون وزرادشت وهيرمس تريسماجستوس وأروفيوس وفيثاغورس وفيرجيل وأفلوطين». ومن ثَمّ فمن الممكن تقبل هذه العملية على أنها بداية للاندماج العظيم الثاني للعناصر الفكرية الرئيسة للحضارة الغربية. ومن وجهة نظرنا نحن، فإن التكهنات الكونية والوجودية لنيكولاس القوصي تعدّ مثالاً أنموذجيّاً لهذا الشكل الجديد من أشكال القرب الوجودي للإله والإنسان والطبيعة، والذي يهدف إلى منهجة القرب (والاتحاد) بين الإله والإنسان، وبين الإله والخلق كافة، داخل الإطار اللاهوتي المسيحي[٣٠]. وقد جرى تسويغ عملية إعادة الاكتشاف هذه للمصادر الوثنية استناداً إلى أطروحة قوة المسيحية في عصر سقوط السكولاستية (Burckhardt, 1981: 123). وهكذا فإن تأكيد إيراسموس بأن «دراسة الأعمال الفلسفية الكلاسيكية قد ساعدت في إعادة اكتشاف النصّ الحرفيّ للكتب المقدسة، وعودة القيم الأولى للكنيسة، والتي كانت قد حُجِبت وفُقدت خلال فترات القحل السكولاستية والمساوئ والمفاسد التي كانت قد تسللت إلى الكنيسة» (Green, 1967)، هذا التأكيد لم يكن طريقة أخرى للتسويغ فقط، ولكنه كان أيضاً ضربة قاضية ضد السكولاستية، وفتح الباب ضمنيّاً للبروتستانتية.

لقد كانت فلسفة ديكارت هي حجر زاوية «الوجودية المحددة معرفيّاً»،

---

(٣٠) «كان الخلاص ـ في فكر القرون الوسطى ـ يمثل في المقام الأول أشكال التحرر كافة من العالم، أي: رفع الإنسان فوق وجوده الأرضي المعقول. ولكن (نيكولاس القوصي) لم يعد يقر بمثل هذا الفصل بين الإنسان والطبيعة. فإذا كان الإنسان ـ كأنموذج مصغر ـ يحوي طبائع الأشياء كلها في نفسه، فإن الخلاص، أي: ارتفاعه إلى [مقام] الألوهية ـ لا بدّ أن يشمل ارتفاع الأشياء كلها. لا شيء منفصل أو معزول أو مرفوض بأي صورة من الصور؛ ولا شيء يقع خارج عملية الخلاص الدينية الأساسية هذه. وليس الإنسان وحده الذي يرتفع إلى مقام الإله من خلال المسيح؛ فالكون كله يتعرض للخلاص داخل الإنسان ومن خلاله. ولم يعد هناك تعارض أو غربة أو عداوة بين عهد النعمة (regnum gratiae) وعهد الطبيعة (regnum naturae)؛ فهما الآن مرتبطان ببعضهما البعض، وبهدفهما الإلهي المشترك. وقد اكتمل الاتحاد، ليس فقط بين الإله والإنسان، ولكن أيضاً بين الإله والخلق بأسره. كما جرى ردم الهوة؛ فبين مبدأ الخلق والمخلوق، أو بين الإله والمخلوق ـ تقف روح الإنسانية، humanitas، كشيء كان خالقاً ومخلوقاً في الوقت ذاته» (Cassirer, 1963: 40).

ولكن لا بدّ من البحث عن أصول هذا التحول الفكري في مراحل الانتقال من حقبة السكولاستية إلى مرحلةٍ تشكل حِراكاً فلسفيّاً جديداً يوازي المنهج العلمي الجديد الذي عزز الموقع المركزي للمعرفية في الفلسفة الحديثة[٣١]. وقد سارع تطور الكوزمولوجيا المتمركزة حول الطبيعة والمعرفية المتمركزة حول الإنسان من عملية تشكيل نمط جديد من خلال الخصائص الوجودية الجوهرية للمسيحية وتأثير الفلسفات القديمة. وتدريجيّاً أخلت الوجودية المتمركزة حول اللاهوت الساحة أمام الكوزمولوجيا المتمركزة حول الطبيعة والمعرفية المتمركزة حول الإنسان. وقد أدى فهم مركزية الشمس في الكون (heliocentric)، وما تبع ذلك من بروز علم الفلك الحديث ـ كوبرنيكوس وتايكو وبراهي وكِبلر وغاليليو ـ أدى هذا إلى الدفع الوجودي للإله والإنسان من مركز الفكر إلى الهامش. وهذا يعني انصرافاً جذريّاً عن فيزياء العصور الوسطى، استناداً إلى فرضية أن الإنسان هو مركز الكون بكل معنى الكلمة، وأن كلمة الطبيعة مسخّرة له غائيّاً [مقاصديّاً] بالكلية. ومن خلال صياغة بيرت (Burrt, 1980: 24) «فكما كان من الطبيعي تماماً أن يرى مفكرو العصور الوسطى الطبيعة خاضعة لمعرفة الإنسان وغرضه ومصيره، كذا صار من الطبيعي الآن عدّها موجودة وعاملة في ظل استقلالها بذاتها، متى كانت علاقة الإنسان النهائية بها واضحة على الإطلاق، واعتبار مصيره معتمداً عليها كلية». ولكن هذه الحقيقة لا تعني أن ذلك كان مبنيّاً بصورة واعية على الخلفية المسيحية والميتافيزيقا الخاصة بها؛ فعلى سبيل المثال يؤكد راسل (Russell, 1962: 513) أن كوبرنيكوس ـ الذي كان اعتقاده خالصاً ـ كان يحتج على فكرة كون نظريته تعارض الإنجيل.

ومن وجهة نظرنا فإن هذا يوضح الاستمرارية بين مراحل التتابع من الحقبة القديمة إلى الحديثة، كما يوضح مَيْلَ «كبلر» لعبادة الشمس، رغم كونه بروتستانتيّاً صالحاً، وهو ما يمكن قبوله كتحول معاكس للمسيحية باتجاه ثقافة شِركية قديمة [تعتقد بتعدد الآلهة]. يوضح هذا الميل النقاط المهمة لهذه المراحل، أي: القرب الوجودي أو المماثلة الوجودية، بمعنى القرب في نهاية المطاف. ويُمثِّل برونو رمزاً انتقاليّاً أنموذجيّاً فيما يتعلق ببناء هذا

---

(٣١) يعدّ مفهوم وايتهيد (Whitehead, 1982: 3) عن الطبيعة «التي نلحظها في الإدراك من خلال الحواس» بعداً اصطلاحيّاً واضحاً لهذه السمة للفلسفة الحديثة.

المنهج الوجودي، استناداً إلى هذه الابتكارات العلمية الجديدة. ومن الممكن تقبل استنتاجه بأنه «نظراً لأن الكون لانهائي، ولا يمكن أن يكون هناك لانهائيان، فإن الإله اللانهائي والكون اللانهائي لا بدّ أن يكونا واحداً» (Durant, 1961: VII, p. 624) ـ على أنه صياغة تمهيدية لمفهوم سبينوزا الإله أو المادة أو الطبيعة (*Deus siva substantia siva Natura*)؛ ولذا فقد تطورت مثل هذه الصورة للقرب الوجودي المطلق في إطار التفسير الواحدي الحلولي جنباً إلى جنب مع الكوزمولوجيا المتمركزة حول الطبيعة. وهذا ما استلزم تصوراً جديداً للإله بخلاف تصوره عقلاً خارجيّاً؛ لأن «الأحرى به أن يكون مبدأ داخليّاً للحركة؛ هذا هو طبيعته، وهذه هي روحه» (Cassirer, 1951: 41). وقد صار برونو حلقة الصلة بين أفكار لوكريتيوس ولايبنتس من خلال تكهناته بأن العالم مؤلف من جواهر فردية دقيقة كأرواح الأشياء، هي وحدات لا تتجزأ للقوة، للحياة، للعقل غير المكتمل. وربما يمكن تقييم هذه الرؤى كتفلسف علمي ومنهجي للواحدية الحلولية والتعددية الإلهية الميثولوجية.

إن فرضية العقل الإلهي في كل ذرّة من ذرات الواقع كانت متسقة مع فرضية مركزية الطبيعة في الكوزمولوجيا المطورة حديثاً. وقد أوجدت هذه الفيزيقا الحديثة، المبنية على «آلية العالم (world-machine)» وفقاً لنيوتن، صورة جديدة للإله كذات مسؤولة عن تخطيط هذه الآلة وبنائها ومنحها الحركة. ومثل هذه الصورة للإله قريبة جداً من صورة الديميورغ الأفلاطوني. وعقب الثورة النيوتنية ـ حسب تمييز برينتون[٣٢] ـ حلت الربوبية محل التوحيد. وكما يقول برينتون، فقد أثبت هذا التفسير الربوبي وجود الإله من خلال أطروحتين قديمتين جداً: إحداهما قائمة على مسألة العلة الأولى، والأخرى تعتمد على أطروحة [الإبداع] في تصميم الكون. ولكن حالما منح هذا الإله الذي يحتاجه الكون ـ آلة الكون القدرة على الحركة، فإنه توقف

---

(٣٢) «إن الربوبية (deism) الآن هي معتقد محدد وملموس بدرجة ما حول الكون وباستثناء بعض النقاط الجدلية عن الزمن والوقت، وليست مرادفاً لأي من الإلحاد أو الشك. وهناك حاجة للتمييز بين الربوبية والتأليه (theism)، والذي ينطوي على إله أكثر ذاتية، إله غير مجسم بالضرورة، ولكنه ـ على الأقل من بعض النواحي ـ قائم بذاته، حقيق بالصلاة له، إلى جانب التمييز بينهما وبين الواحدية الحلولية، والتي بحسبها يخترق الإله كل شيء في الكون؛ والتمييز بينها وبين المثالية الفلسفية، التي تتحدث عن الروح (Geist) وليس عن الإله. . . ومعتقد الربوبي هو أدق انعكاس ممكن للكون المنتظم عند نيوتن، والذي يدور وفقاً لقانون» (Brinton, 1963: 119).

عن فعل أي شيء حيال الخلق. هذا التفسير الربوبي يستخدم مفهوم العالم - الآلة النيوتني في تفسيره للاهوت المسيحي من خلال القبول المبسط لوجود إله واحد. ولم تكن مثل هذه الصورة للإله بديلاً عن الميول الواحدية الحلولية التي قدمها برونو (ولاحقاً سبينوزا ولايبنتس)؛ لأنها تفترض - أيضاً - مماثلة نوعية بين الإله والطبيعة وقوانينها. وقد وفرت المنظومة النيوتنية في كتاب **المبادئ** *Principia* دعماً للاهوتيين، وخاصة بعد محاضرات بِنْتلِي التي ألقاها ضمن سلسلة محاضرات بُويِل (١٩٦٢)، والتي جاء فيها: «إن التأكيد على البهاء والانتظام والوحدة الظاهرة للكون دليلٌ على حكمة الإله وقوته وجلاله» (Durant, 1963: VII, p. 546). وربما تكون صورة الإله في كتاب **المبادئ** (Newton, 1803: II, p. 309-314) أشدّ توحيداً بصورة حرفية من اللاهوت المسيحي المركب للعصور الوسطى، ولكن منظومة نيوتن تنطوي على عناصر لمقاربات تأملية متعددة. كما أنها عززت نتائج مفهوم العالم - الآلة النيوتني في النزوع نحو فهم «الطبيعة ذاتية الوجود وذاتية التأقلم»، والتي صارت القاعدة العلمية للقرب الأنطولوجي والمماثلة الأنطولوجية في العصر الحديث. وينبغي البحث عن أصول التأليه المحدود عند ميل وجيمس داخل المراحل الانتقالية لهذا التيار.

لقد أعيد تشكيل المكانة الوجودية للإنسان في سياق هذه الكوزمولوجيا المتمركزة حول الطبيعة والحراك العلمي. ويعد افتراض فرانسيس بيكون في الجملة الأولى من كتابه *Novum Organum* أن «الإنسان خادم ومفسر الطبيعة، يمكن أن يفعل وأن يفهم الكثير فقط بقدر ما يلاحظ من مسار الطبيعة واقعاً أو فكراً، وبخلاف ذلك فهو لا يعرف أي شيء ولا يمكنه أن يفعل أي شيء» أوجزَ تعبير عن هذه المكانة. ويوضح هذا الحكم - في الوقت ذاته - الأبعاد المعرفية الجديدة في العصر الحديث. وكما يشير برنز (Berns, 1978: 2) فإن هذا الافتراض يعني أن «الإنسان خادم الطبيعة بقدر لا يمكنه أن يفعل أو يصنع أي شيء إلا عن طريق طاعة سلسلة الأسباب الخفية»، بينما «الإنسان هو مفسر الطبيعة، بشرط عدم قبوله لما يتلقاه كما لو كان ذاتي الظهور، ولكن كما لو كان بمثابة نتائج وعلامات فقط على سلسلة الأسباب الخفية». أما المقولة الثالثة لبيكون في كتابه *Novum Organum* فهي لا تشير فقط إلى فهمه لخضوع الإنسان للطبيعة، ولكن أيضاً إلى المعضلة المعاصرة المتعلقة

بعلاقة الإنسان والطبيعة: «فالطبيعة لا تُقهر إلا من خلال طاعتها».

ويكشف تخيل ديكارت للطبيعة كنظام كامل ـ تترابط أصوله معاً كما تترابط معطيات نظام حسابي ونظرياته ـ عن كلٍّ من مركزية الطبيعة الحتمية الشبيهة بالآلة والأداة المعرفية لإخضاعها. كما يعد افتراض إيتون في الفصل التمهيدي لكتابه **مختارات من أقوال ديكارت** (Descartes, 1927: vii) بأن «ديكارت يقف عند ملتقى روافد الفكر الأوروبي» يُعَدُّ ذا مغزًى كبيرٍ من منظور النمط المعاد قولبته وصلته بالمركزية المعرفية. وقد صار تقسيم ديكارت لأصناف الجوهر إلى عقل ومادة وإله هو المنطلق الأساس للتيارات الفلسفية واللاهوتية كافة من بعده. ويقدم لنا إيتون دليلاً موثوقاً[٣٣] على تأكيده بأن الديكارتية تحوي تحت سقف واحد عناصر لما لا يقلّ عن ثلاث فلسفات بالغة الاختلاف ـ وهي الواحدية الحلولية، والمادية، والمثالية ـ وذلك بالرغم من أن ديكارت كان يقاوم بشدة كل طرق التفكير هذه، إلا أنها تطورت نتيجة لمقدماته لاحقاً. وحتى تقسيم فريزر للتيارات الفلسفية إلى مثالية ذاتية مفرطة (pan-egoism) ومادية وواحدية حلولية يحمل آثار الديكارتية ثلاثية المنشأ. وكل من هذه الميول ينشئ قرباً أنطولوجيّاً ومماثلة في نهاية المطاف، عن طريق دمج عنصرين ديكارتيين في الثالث، وليس عن طريق إيجاد تسلسل هرمي وجودي من خلال تعيين المكانة الوجودية والمعرفية لكل عنصر. وتنتج الثنائية الديكارتية للعقل والمادة كامتداد للفلسفة الأفلاطونية والمسيحية مخيالاً «لعالَمين متوازيين، ولكنهما مستقلان؛ وهما عالَم العقل وعالَم المادة، حيث يمكن دراسة كل واحد منهما دون الالتفات إلى الآخر» (Russell, 1962: 551). ومن الممكن تقييم مثل هذه الثنائية النظرية والمخيالية كأرضية وجودية للعلمنة القِيمية والمعرفية في التراث الفكري الغربي؛ ولذا فهي أحد أهم عناصر الخبرة التاريخية ـ الثقافية في الحضارة الغربية عبر عصورها ومراحلها المتعددة.

وتشهد «الوجودية المحددة معرفيّاً» ـ كخصوصية نمطية أخرى للتراث

---

(٣٣) «لو جعلت العقل والمادة مظاهر منتظمة للإله، الذي يصبح الجوهر الساكن في كل شيء، فستكون تلك هي واحدية سبينوزا الحلولية. ولو ألغيت مجال الجوهر المفكر وشرحت الفكر كوظيفة للآلة الجسمية، ستكون لديك مادية هوبز أو La Mettrie. ولو استوعبت المادة في الروح، كفكر في العقل الإلهي، ستكون تلك هي مثالية مالبرانش وبيركلي» (Eaton, 1927: xxii).

الغربي ـ أفضل تعبير عنها من خلال صيغة ديكارت الشهيرة التي وردت في كتابه **تأملات** Meditations: «أنا أفكر إذاً أنا موجود (Cogito ergo sum)». وتعد عباراته في تعريف الذات بأنها جوهر مفكر (res cogitans) والعقل كجوهر للفكر (substantia cogitans) (Beck, 1965: 109) ومعادلته الخاصة بأنّ العقل «روح أو فهم أو عقل» ـ منصفة جداً في بيان اعتماد الوجودية على المعرفية. كما أن أدلة ديكارت على وجود الإله في كتاب **التأملات** (دليلان أنثروبولوجيان في التأمل الثالث، ودليل وجودي في التأمل الخامس) وتفسيراته اللاهوتية تمنحنا مفاتيح مهمة لبيان كيف أنه «يقف عند ملتقى روافد الفكر الأوروبي». وتعد هذه الأدلة ـ وخصوصاً استدلاله على كمال الإله بنقص كمال الذات (Beck, 1965: 169) ومضاهاته بين الكمال الهندسي وكمال الإله (Beck, 1965: 217) ـ أمثلة أنموذجية لالتقاء الروافد لأجل [تأسيس] المنهجة الفلسفية للفرضيات اللاهوتية.

إن استخدام سبينوزا (Spinoza, 1930: 115) للقياس نفسه في كتابه **علم الأخلاق** Ethics في تفسيره الواحدي الحلولي للإله، مثل أطروحته بأن الإله يسبب الأشياء «بالطريقة نفسها الناتجة عن طبيعة المثلث. . . أي: إن مجموع زواياه الثلاث تساوي مجموع زاويتين قائمتين» ـ يبين لنا فضل المنظومة الديكارتية على الأفكار المختلفة المتعددة. وهنا يحاول كولنجوود (Collingwood, 1981: 105) بيان أثر فلسفة ديكارت في واحدية سبينوزا الحلولية بقوله: إن سبينوزا قد استقى اشتراط ديكارت لمبدأ ثنائية الجوهر واستخلص منه نتائجه المنطقية، كما يقول بأن سبينوزا ـ من خلال هذه النتائج المنطقية ـ «أكد على وجود جوهر واحد فقط، وهو الله؛ وأنه نظراً لعدم إمكانية وجود جوهر آخر، فليس العقل ولا المادة جوهراً خلقه الإله». ويطرح راسل (Russell, 1962: 553) رأيه أن ميتافيزيقا سبينوزا ما هي إلا تعديل لميتافيزيقا ديكارت، مقارناً العلاقة بين سبينوزا وديكارت بالعلاقة بين أفلوطين وأفلاطون. ومن ناحية أخرى يعرض ولفسون (Wolfson, 1934: vol. 1, p. 201) بعض أوجه التشابه بين ديكارت وسبينوزا حول الدليل على وجود الله. فاستدلال سبينوزا بفرضية الله أو الطبيعة (deus siva natura) كجوهر واحد هو أقصى صورة للقرب الوجودي أو التماثل الوجودي بين الله والطبيعة.

وقد عزز هذا البعد الحتمي للتماثل الوجودي اعتماداً على فرضية عدم

وجود ما يسمى بالإرادة الحرة في المجال العقلي أو الفرصة في العالم الفيزيقي الاتجاه نحو الكوزمولوجيا المتمركزة حول الطبيعة من خلال هامشية الإله والإنسان كذوات وجودية ونظائرها المعرفية. ومن هذا المنظور يعدّ ما توصل إليه هامبر في مقالته (Humber, 1972) بأن سبينوزا يبرر وجود الجوهر (الإله) تجريبيّاً، أي: من خلال الإدراك الحسي، وأن الأدلة على وجود الله هي محاولات لبيان كون الإله يُصَنَّف جوهراً، ومن ثمّ فهو موجود بالطبيعة ـ استنتاجات بالغة الأهمية. فاعتقاد سبينوزا في نظام للطبيعة متسق قائم بذاته في المجال الوجودي، إلى جانب تأكيده أننا بحاجة فقط إلى الكشف الذي تمنحنا إياه القوى الطبيعية للمنطق العامل داخلنا، حتى من أجل فهمنا لطبيعة الإله ذاته؛ ولذا فالوحي الإلهي غير ضروري بالكلية، يحدد سمتين بارزتين للنمط الغربي مقارنة بالنمط الإسلامي، وهما القرب الوجودي المتمركز حول الطبيعة (أو المماثلة في نهاية المطاف) اعتماداً على طبيعة آلية قائمة بذاتها، ومركزية المعرفة المتمركزة حول الإنسان في تصور حقائق عقيدة **الإله أو الطبيعة**.

وحين نحاول البحث عن المكونات الفلسفية والعلمية واللاهوتية لهذا النمط الغربي المعاد قولبته، نجد أن كولنجوود (Collingwood, 1981: 105) محقّ تماماً في تفسيره بأن سبينوزا ولايبنتس ونيوتن ولوك قد وجهوا الانتقال العام لهذا الفكر من ديكارت. فإسهام لوك المعرفي، والذي مَنْهَجَ اعتماد الوجودية على المعرفية، قد صار نقطة تقاطع بين هذا التيار وبين المادية والتجريبية الحديثة. كما أن اعتماد لوك على فرضيتين جوهريتين بعدم وجود أفكار فطرية، وكون كل أنواع المعرفة منشؤها التجربة، جعل من فلسفة المعرفة عنده نقطة انطلاق للنظريات والمناهج اللاحقة ـ مثل تجريبية هيوم، وتجريبية جيمس الجذرية ونظرية الكون التعددي (pluralistic)؛ وذلك لأنها جعلت القضايا الفلسفية والنظرية كافة خاضعة للإبستمولوجيا/المعرفة المتمركزة حول الإنسان.

وكما يوضح شفيجلر (Schwegler, 1871: 184) فإن شك هيوم لم يكن غير نتيجة أكثر اتساقاً لتجريبية لوك. وهكذا فإن تطبيق هيوم لتجريبيته، ذاتية الاتساق المُعَدلة، على القضايا اللاهوتية قد أوصله إلى أطروحة غموض فكرة الإله. ومن الممكن تقييم دحضه لأطروحات الفرضيات المسبقة

(الوجودية) والكوزمولوجية الخاصة بوجود الإله، وتأكيده أن الحجة الغائية تثبت، في أفضل الأحوال، وجود رب متناهٍ ناقص، كأسلوب لمنهجة التفسير الذاتي لوجود الإله وكفهم مبكر لفكرة نسبية الدين، وحيوية الضمير المتعلقة بالضمير في الفهم الغربي الحديث للدين، والذي ينفي الصلات بين الفرضيات الوجودية والحياة العملية. ومن هذا المنظور لا يعدّ نورمان كِمب سميث (Smith, 1947: 25) متجنيّاً بدرجة كبيرة على هيوم حين يتهمه بأنه قد اختزل محتوى مفهومي «الإله» و«الدين» في أدنى حدٍّ لهما. ويبين لنا منهج هيوم البراغماتي ـ والذي هو بالغ الإنصاف في مقارنته بين التعددية الإلهية والتأليهية فيما يتعلق بمحاسنهما ومساوئهما، في كتابه **التاريخ الطبيعي للأديان** (Hume, 1907b: vol. II, p. 336) ـ تفسيره للدين كموضوع للمسلمات المعرفية والقيَمية، وليس كمنهج أنطولوجي موضوعي وشامل.

وقد أثَّر إسهام هيوم في أَتْباع التأليه المحدود. كما أن محاولة جيمس لتوليف التجريبية المعرفية والبراغماتية القيمية والتعددية الوجودية مدينةٌ بدرجة كبيرة لهذا المنهج. فاستدلاله على تفضيله لوجود رب أسمى قليلاً من البشر بدلاً من رب أسمى من البشر بصورة مطلقة[٣٤] يعد دليلاً واضحاً على أطروحتنا بشأن القرب الأنطولوجي كمكون نمطي للتراث الفلسفي ـ اللاهوتي الغربي، وعلى مسألة الترابط بين القرب الوجودي والبراغماتية القيمية والتأليه المحدود.

لقد سارعت رومانسية روسو من وتيرة التوجه نحو نسبية وحيوية الضمير فيما يتعلق بالمناهج الوجودية، وخصوصاً بمعنى المشاعر الدينية، بينما شكلت نقديات كانط الثلاثة (*Critiques*) مجموعة جديدة من الصلات بين الوجودية والمعرفية والقِيَم لصالح التقييم البراغماتي للتأليه. ويعد فهم روسو

(٣٤) «حين يجري تمثيل الإله على أنه متفوق على البشر بصورة مطلقة، فإن هذا الاعتقاد، رغم كونه مستقيماً كليةً، يكون صائباً حين يرتبط بالأهوال الخرافية، لإغراق العقل البشري في حضيض الخضوع والتحقير، ولتمثيل الفضائل النسكية من ذل وتكفير (عن الذنوب)، ومعاناة السلبية على أنها الصفات الوحيدة المقبولة لديه. ولكن حين يجري تصور الآلهة على أنها أسمى قليلاً من البشر، وأن ـ عديداً منها ـ قد ارتفع من درجة متدنية، نكون أقرب إلى الارتياح في مخاطبتنا إياها، وربما حتى نطمح في بعض الأحيان، دون تجديف، إلى منافستها وتقليدها، ومن ثمّ يكون لدينا النشاط والروح والشجاعة والشهامة وحب الحرية، وكل الفضائل التي ترفع من قدر الناس» (Hume, 1907b: vol. II, p. 339).

للدين الطبيعي وسِمته المعرفية المتعلقة بالقلب الفردي مباشرة[٣٥]، كما اتضح ذلك في مقالة «Confessions of Faith of a Savoyard Vicar» من كتابه الرابع *Emile* [عن التعليم] - تفسيراً بالغ التأثير في الذاتية الدينية. فمثل هذه الذاتية تتضمن نتائج قيمية بارزة باتجاه هامشية القانون الديني. وقد يكون ذلك أيضاً هو أول محفز لتشكيل قاعدة أخلاقية جديدة مرتبطة مباشرة بالطبيعة والدين الطبيعي.

لقد أثرت مجموعة الروابط الجديدة التي قدمها كانط بين الوجودية والمعرفية والقيم في التيارات العملية والدينية والفلسفية والسياسية كافة البارزة من بعده تقريباً، وخصوصاً في القرن التاسع عشر؛ ولذا فإن فلسفته تحمل بعض الخصائص الجوهرية للمكونات النمطية للحضارة الغربية. وفرضية شويجلر (Schwegler, 1871: 209) بأن «كانط أعظم مُرَمِّم للفلسفة، حيث زاوج ثانية بين الوحدة والشمول وبين المحاولات الفلسفية أحادية الجانب لهؤلاء الذين سبقوه» صائبة تماماً من هذا المنظور. ومن الممكن اعتبار المبدأ الذي طرحه في كتابه **نقد العقل المحض** *Critique of Pure Reason*، من أننا يمكن أن نعرف فقط عالماً ظاهراتيّاً [عالم الظواهر من حولنا] والذي نصنعه من خلال المعرفة به، إلى جانب فهمه العام للطبيعة، كأحد المصادر الميتافيزيقية للحراك العلمي في القرن التاسع عشر. ومن أبرز خصائص هذا الحراك العلمي تضمُّنه لفرضية كون العالم الفيزيقي كآلة هائلة ومعقدة تسير حسب قوانين غير قابلة للتغيير، وهذه الآلة هي بديل عن مفهوم الإله في العالم الآلي النيوتني الذي يقف خلف العالم الفيزيقي كواضع لقوانين الطبيعة التي لا تتبدل. وكما يؤكد بارنز (Barnes, 1965, vol. III, p. 981) فإن «العلاقة بين السبب والنتيجة قد شغلت لدى علماء القرن التاسع عشر الموقع نفسه تقريباً الذي شغله الإله، الذات الكاملة، من منظور ديكارت». وقد أنشأت العلاقة

(٣٥) «إن عواطفنا هي الوسيلة الرئيسة لحفظ النفس؛ ولذا فإن محاولة تدمير وسحق هذه العواطف مسألة عبثية كما أنها غير مجدية؛ فهي تعني التغلب على الطبيعة لإعادة تشكيل صنع الله. وإذا كان الله قد أمر الإنسان بتحطيم العواطف التي منحه إياها، فإن الله يكون قد أمره أن يكون وألا يكون؛ وسيكون قد ناقض نفسه. ولكن الله لم يفرض على الإنسان مثل هذا الأمر الغبي، وليس هناك ما يشبه هذا الأمر في قلب الإنسان، وحين يريد الله من الإنسان فعل شيء ما فإنه لا يترك الأمر به لأحد من البشر كي يعبر عنه، بل إنه يُصدره بنفسه؛ وكلماته مكتوبة في القلب السري» (Rousseau, 1948: 173).

الكانطية بين العالم الظاهراتي والعقل زواجاً بين الكوزمولوجيا المتمركزة حول الطبيعة والمعرفة المتمركزة حول الإنسان. فقد وفرت مقولته بأن «الموضوع المناسب للمعرفة العلمية ليس الإله أو الإنسان أو الذوات بنفسها ولكنه الطبيعة؛ وأن الطريقة المناسبة للمعرفة العلمية هي خليط من الشعور والفهم» (Collingwood, 1981: 119) وَفَّرت أساساً ميتافيزيقيّاً للنزعات العلمية في القرن التاسع عشر، بينما دشنت أطروحاته الهادمة للأطروحات كافة الداعمة لوجود الله ـ الأطروحات الوجودية (Kant, 1910: 364-370)، والكوزمولوجية (Kant, 1910: 370-381)، والغائية ـ الفيزيائية (Kant, 1910: 381-387) ـ وذلك في كتابه **نقد العقل المحض**، دشنت عهداً جديداً لتفسير جديد لقضية التأليه.

إن أطروحات كانط في كتابه **نقد العقل العملي** Critique of Practical Reason ـ بأن أفكار الإله والحرية والخلود هي مسلمات للعقل العملي ـ قد أدت إلى فهم يحصر الدين داخل حدود العقل وحده. والتأكيد بأنه لا بدّ من وجود قوة (إله) تثيب ذا الخُلُق وتعاقب الفاسق فيما بعد هذه الحياة الدنيوية يربط هذا الحصر للدين بقاعدة أخلاقية. ومثل هذا التصوير المفاهيمي التأليهي للإله كذات لازمة أخلاقيّاً، وليس ذاتاً أنطولوجية فوق طبيعية [غيبية]، في سياق الروابط المحددة حديثاً بين الوجود والمعرفة والقيم ـ قد صار نقطة الارتكاز لنزعة الإيمان العقلاني، ولمسلمات التأليه المحدود وللتفسيرات البراغماتية للدين. وحتى صورة المسيح قد تعرضت للتعديل في ظل تأثير هذا الاستنتاج. ويشير كانط أيضاً في كتابه **الدين في حدود العقل فقط** Religion within the Limits of Reason alone إلى أن المسيح ليس بذات إلهية، ولكنه فقط رمز لشخص كامل الأخلاق قادر على تشجيعنا على الإيمان بأننا أيضاً يمكن أن نطيع القانون الأخلاقي بصورة مثالية، كما أن فرضيته القيمية المسبقة بأنه لا شيء يحل محل واجبنا في طاعة القانون الأخلاقي قد حدت به إلى رفض وظيفة المسيح كمخلص. ومثل هذه الصورة للمسيح ـ والتي هي صورة عامة بين مفكري عصر التنوير ـ تختلف عن صورته في المسيحية الكلاسيكية؛ نظراً لاعتمادها على افتراضات قيمية، حيث صار اتجاه التأثير الآن معرفة ـ قِيم ـ وجود. ومع ذلك فالعنصر المشترك بين صورة المسيح في العصر الوسيط وصورته في عصر التنوير هو دعمهما للقرب الوجودي.

لقد تأثرت التيارات الدينية في القرن التاسع عشر بهذه النزعات بصورة مباشرة. وربما يكون تأكيد بارنز (Barnes, 1965: 983) بأنه لم يَفُق تأثير كانط في البروتستانتية سوى تأثير مارتن لوثر، كافياً لتوضيح هذا التأثير في التيارات الدينية في القرن التاسع عشر. وقد أضفت أفكار كانط في كتابه **نقد العقل العملي** ومحاولات كبار تلامذته، مثل: شلايرماخر وهارناك وكونستانت ورِتشِل وماكُجِفرت وموريس ـ كرامة فلسفية معقدة وعمقاً أخلاقيّاً للبروتستانتية. وقد تكون أفكار رِتشِل اللاهوتية، في رائعته **العقيدة المسيحية في التسويغ والتوفيق** The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation، مثالاً نموذجيّاً للترابط والاندماج بين هذا التأثير حول التفسير البراغماتي التأليهي للتحسين الأخلاقي للتجربة أو الشعور، وللفهم العملي للدين كمسألة تجريب وشعور، وللخصائص العملية لنزعة الوازع الديني الذاتية (Barnes, 1965: 991).

في ظل كون الدين ـ عند هيغل ـ نتيجةً لتأليهٍ فلسفي بالغ التعقيد مرتبط بمنظومة فلسفية تشمل المنطق والتاريخ جاء تعريف هيغل للدين (Hegel, 1968: 327) كوعي ذاتي بالإله، لا كذات فوق هذا العالم وخارجه (أي كذات مجهولة)؛ لأنه أخبر البشر بماهيته (Hegel, 1968: 327-328)، ولكن كفكرة مطلقة، أي: روح (Hegel, 1968: 348) ـ محاولة من جانبه لتقديم تسويغ فلسفي للعقائد الجامدة (الدوغمائية) المسيحية[٣٦]، من ثالوث وتجسيد وخلاص وقيامة، والتي تمثل الحقيقة المطلقة [الإله] في شكل مصور. وقد كان لهيغل ـ والذي يعدّ مؤسساً لمنظومة فلسفية بالغة الشمول ـ تأثيرٌ متعدد الجوانب في التيارات الرئيسة للفلسفة واللاهوت والعلم؛ حيث أدت هذه التأثيرات متعددة الجوانب للفكر الهيغلي إلى المقاربة بين تناقضات هذه التيارات وتبايناتها، كما يمكن اعتبار منظومته كآخر محاولة للتوفيق بين الفلسفة واللاهوت المسيحي. ويبدو استنتاج فريزر (Fraser, 1899: 228) بأن الفلسفة الهيغلية هي اللاهوت الهيغلي ـ أي: إن الاثنين مترادفان ـ صائباً تماماً حين نحلل موقع الدين والفلسفة في منظومة هيغل استناداً لتقسيم الروح

(٣٦) فهو يحاول مثلاً توضيح الطبيعة الإلهية للمسيح، قائلاً: إن الإله اللامتناهي يصير إلهاً ـ بشراً في الزمان والمكان، ويصعد لبيان كون المتناهي لا يكون في الحقيقة مستقلاً، ولكنه مماثل للامتناهي كمرحلة من مراحل حياته.

إلى أرواح ذاتية وأرواح موضوعية وأرواح مطلقة، وتقييمه للمسيحية داخل هذا السياق (Hegel, 1968, vol. II, pp. 328-348).

إن المنهجة الهيغلية للتوفيق بين فلسفته واللاهوت المسيحي تحمل بعض الخصائص البارزة للقرب الأنطولوجي، وخصوصاً من حيث تقسيم الإلهية، وتأليه الكائن البشري والنزعات الواحدية الحلولية والتصنيفات المنطقية المتحتمة للإله، رغم أن هيغل قد صرح أيضاً بأنه ليس هناك سوى إله واحد. كما أن فهم هيغل للإله ـ كما ورد في محاضراته عن فلسفة الدين *Lectures on the Philosophy of Religion*، كروح كونية تخصص ذاتها، وإعادة تفسيره للثالوث ـ يؤديان إلى فهم تقسيم الإلهية، بينما صورة المسيح عنده كإله ـ بشر تفترض قرباً وجوديّاً ومماثلة بين الذات الإلهية والبشر[٣٧]. وقد جرت بالفعل مناقشة النزعات الواحدية الحلولية في المنظومة الهيغلية بالتفصيل. ووفقاً لرأي كولنجوود يمكننا القول: إنها «تشبه الواحدية الحلولية من حيث إنّه يجري تصور سيرورة العالم كمماثلة لسيرورة حياة الإله الخالقة لذاتها، ولكنها تختلف عن الواحدية الحلولية من حيث كون الإله ذاته، كمفهوم خلَّاق محض، سابقاً لمادة العالم ومتعالياً عليها كسبب لها». وإذا استخدمنا مفهوم لاور (Lauer, 1982: 281) يمكننا القول: إن «المثالية المنطقية (panlogism)» عند هيغل ـ والتي تهدف إلى سحب المسحة السرية (الغموض) عن الإله بموضعته في موقع مناسب له في المنظومة المنطقية ـ تعد مثالاً للوجود المحدد معرفيّاً في التراث الفكري الغربي في ظل قالب التصنيفات المنطقية المتحتمة للإله.

ويمكننا تلخيص النزعات الوجودية في حقبة ما بعد الهيغلية في أربع مجموعات: (١) التأليهية المادية الموازية للانتقادات النشوئية للحراك العلمي في القرن التاسع عشر ضد مذهب ما فوق الطبيعة (supernaturalism)، (٢) الاستجابة الوجودية (existentialist) التي تضمنت طرح مسائلَ وآفاقٍ

(٣٧) «يفسر هيغل عمل المسيح (حياته وموته وقيامته) من منظور كونه إلهاً ـ بشراً. ونحن نرى في حياة المسيح اللاهوت يتجانس مع الناسوت في أقصى صوره من خلال حياته البشرية. كما يضاهي موته ناسوته في أعلى درجاته، حيث يمثل الموت العلامة الحاسمة على البشرية. ومن ثم يتحمل المسيح الموت، ليبين التماثل التام بين اللاهوت والناسوت؛ ولذا فإن تجسد (شخص) المسيح وحياته وموته يوضحان أقصى مدى للارتباط والوحدة الجوهرية بين المتناهي واللامتناهي» (Allen, 1985: 236-237).

فلسفية جديدة، (٣) فهم التأليهية المحدودة المستند إلى مجموعة جديدة من الافتراضات المعرفية ـ القيمية، (٤) المحاولات الإصلاحية الدينية للاهوتيين (وخاصة في البروتستانتية) للمواءمة مع البيئة الفكرية الجديدة من خلال تطوير دور وظيفي جديد للدين. ولذا فإن تفسير فويرباخ الأنثروبولجي للدين (Feuerbach, 1957: 270-271)، وصولاً إلى أنسنة الدين، قد عزز من الأرضية المعرفية ـ القيمية لهذه النزعات من خلال العلمنة المتنامية للحياة الأخلاقية والفكرية.

لقد بلغت المادية ـ التي صنفها هوبز منهجيّاً في الفلسفة الحديثة ـ أوجها في القرن التاسع عشر، حيث عززها إحياء المذهب الطبيعي في العلوم، من خلال إعادة التفسير الماركسية للجدلية الهيغلية، وانتشار نظرية النشوء في المجالات الفكرية كافة. كما كانت النزعة العلمية في مواجهة المذهب ما فوق الطبيعي في القرن التاسع عشر مكوناً رئيساً لهيمنة الكوزمولوجيا المتمركزة حول الطبيعة ولهامشية الإله والكائن البشري في الفلسفة، رغم أن بعض هؤلاء العلماء لم يكونوا ينكرون احتمالية وجود الله. فرؤية ألكسندر الكوزمولوجية بأن الخالق هو المكان ـ الزمان وليس الإله، وأن الإله ليس بخالق ولكنه مخلوق (Collingwood, 1981: 164)، هي نتيجة نمطية لهذه الاستجابة المناهضة للمذهب فوق الطبيعي. وفي الحقيقة، وكما يوضح برينغل ـ باتيسون (Pringle-Pattison, 1920: 219-220) من منظور واحدي حلولي، فإن مثل هذا التفسير للإله وللطبيعة ينطوي على صلات فكرية وفلسفية مهمة بالواحدية الحلولية، وحتى بالتعددية الإلهية. كما أن تعريف ألكسندر للإله بأنه «كصورة، ولكنها صورة تستحق الرسم، رغم أنه لا شيء في الواقع يضاهيها» (Collingwood, 1981: 164)، أو بأنه «كعالم الزمان ـ المكان بأسره في ترابط موصل إلى المنبثق (emergent)» التالي ـ يعد قريباً جداً من الناحية الفلسفية لتعريف الواحدية الحلولية للإله بأنه: «اسم كلي **لعالم من الأشياء [الجواهر]** التي هي ببساطة موجودة» (Pringle-Pattison, 1920: 253).

وتهدف إعادة تفسير الماركسية للجدلية الهيغلية إلى توضيح عملية السيرورة الداخلية «في طبيعة ذاتية التهايؤ». كما تهدف هذه المقاربة الوضعية للطبيعة ذاتية التهايؤ إلى وضع دين للناسوت (Religion of Humanity)،

استناداً إلى الحط الكامل من المكانة الوجودية للإله، والذي صاغه كومت (Comte, 1858: 428): «باختصار، يشغل الناسوت قطعاً مكان الإله، ولكنه لا ينسى الميزات التي منحتها فكرة الإله».

وتشمل الوجودية ـ كطريقة للقيام بفعل الفلسفة وليس كمجموعة من المبادئ ـ طائفة واسعة من التفسيرات الوجودية واللاهوتية، مُشَكِّلَةً اعتراضاً على التفلسف التقليدي. وقد كانت ركيزة هذا الاعتراض هي كون «الالتزام الشخصي للمفكر متجسداً في تعريفه للحقيقة» (Roberts, 1960: 5)؛ ولذلك هناك مقاربات مختلفة في سياق الوجودية من منظور القرب الوجودي. ويظهر أقصى طرفي هذه المقاربات في نسخة سارتر الجمالية للوجودية والوجودية الكاثوليكية، التي استمرت في التطور، على الرغم من أن الوجودية كانت إحدى الفلسفات التي جرى ذكرها بصورة غير إيجابية في موسوعة **الجنس البشري** الصادرة عام ١٩٥٠. كما يمثل منهج ياسبرز الوجودي ـ الذي جرى تطويره من خلال تفسير [فلسفة] كانط في ضوء [فلسفة] هيغل، بالتوازي مع البروتستانتية الليبرالية ـ موقعاً متوسطاً بين هذين الطرفين [وجودية سارتر والوجودية الكاثوليكية]. ورغم أن هناك تمييزاً واضحاً بين هيدِغر وياسبرز (Schrader, 1957: 38)، غير أن استنتاج هيدغر أن بإمكاننا التعامل حتى مع الإله كمجرد كائن، لا بدّ أن نجسمه ونمثله لأنفسنا، وأن بإمكاننا طرح السؤال الوجودي حول الإله، ولكن مع عدم وجود أمل في الحصول على إجابة، يمكن قبوله كتفسير نمطي وجودي يمثل امتداداً للمبدأ الكانطي «الشيء في ذاته». وقد كان لافتراض هيدغر (Heidegger, 1956: 208) أن «الميتافيزيقا تفكر في الكائنات ككائنات»، وأن «من ثمّ يمكن أن نسمي حقيقة **الكينونة** (Being) أرضاً نحفظ فيها الميتافيزيقا، تماماً كالجذر لشجرة الفلسفة، ومن هذه الأرض تترعرع الميتافيزيقا»، على وجه الخصوص، أثرٌ في أولئك اللاهوتيين المنشغلين بنزع الطابع الأسطوري عن العهد الجديد (Macquarrie, 1978: 352). ويعد كتاب ماكواري **المسيحية البدائية في بيئتها التاريخية** (١٩٥٦) ـ والذي يهدف إلى تصوير دين العهد الجديد على أنه يحمل وشائج ملحوظة مع الوجودية الحديثة ـ عملاً فريداً رئيساً في محاولته الجمع بين هذين الطرفين(٣٨). ولا بدّ من تقييم تأثير هيدغر في ضوء حقيقة

---

(٣٨) فهو يحاول ـ مثلاً ـ إعادة تفسير رسالة الخلاص المركزية للإنجيل (**الكرازة**/ *kerygma*) بلغة =

أن «هناك كثيراً من المسيحية المُعلمَنة في فكره»، أو أن «فكره العلماني ينطوي على عناصر من الفكر المسيحي» (Jonas, 1964: 212).

إن الروابط النظرية بين التعددية الفلسفية والوجودية وبين الأطر الواحدية الحلولية والتعددية الإلهية توفر لنا مفاتيح مهمة لكيفية تعديل ومواءمة القرب الوجودي في قالب حديث للتأليهية المحدودة من خلال كونها النزعة الثانية. وكما يحدد بعض المفكرين ذلك (Fries, 1969: 136) فإن التعددية هي شكل خاص من أشكال التعددية الإلهية المعاصرة؛ لأن التعددية تفترض أن الواقع الحقيقي ليس سوى الجمع أو الكثرة أو التنوع أو التشعب، والذي يتألف من ارتباط الكثرة (James, 1909: 321). ويجمع جيمس بين هذا الفهم متعدد المركزية للتعددية الفلسفية ومفهوم تعددي للإله والكون. ويستند مفهومه التعددي للإله والكون إلى نقد شامل للفرضية الوجودية التأليهية بأن الإله ومخلوقاته متمايزون في طابعهم الكامل (*toto genere*). هذا التفسير التأليهي يتضمن بعض العواقب الجانبية بالنسبة إلى علم الوجود والإسخاتولوجيا (علم الأخرويات) وعلم المعرفة. ووَفقاً لتحليل جيمس فإن النتيجة الوجودية للتأليهية هي قبول الكائن البشري كمجرد موضوع خارجي وجوديّاً خاضع للإله، وليس كشريك حميم.

إن الوجودية التعددية البديلة عند جيمس تفترض مفهوماً بديلاً للإله، وهذا توليف مهم للتعددية الإلهية والواحدية الحلولية؛ ألا وهو فلسفة الهوية (*Identit*ätsphilosophie): «إن مفهوم الإله كروح حميمة وعقل للكون عادة ما كان يبدو لبعض الناس مفهوماً أجدر من مفهوم الإله كخالق خارجي» (James, 1909: 28). «نحن بالفعل أجزاء داخلية من الإله ومخلوقات خارجية، في أي قراءة ممكنة للنظام النفساني الكلي (Pan-psychic). ومع ذلك فنظراً لأن الإله ليس هو المطلق، ولكنه ذاته يعد جزءاً حين نتصور النظام بصورة تعددية، فمن الممكن اعتبار وظيفته غير مختلفة كلياً عن وظائف الأجزاء الأخرى الأصغر، أي: مشابهة لوظائفنا بالتبعية» (James, 1909: 318). تعد

= الحرية والغضب والأصالة الوجودية عن طريق القول بأن الأصالة ممكنة فقط من خلال الكلمة المتجلية في المسيح، بينما على الجانب الآخر يقول: إن «الإيمان يتضمن فهماً وجوديّاً جديداً للذات (Self)» (Bultmann, 1956: 102).

هذه الصيغة ـ في الحقيقة ـ توليفاً بالغ الأهمية للتعددية الإلهية والواحدية الحلولية، يبين لنا الصلات المرحلية بين فكرة «المطلقات المتعددة» الميثولوجية (التعددية الإلهية)، و«غير المطلق» المادي (نظراً للقبول اللامتناهي لمطلقات عدة في ذات الوقت)، و«المجانسة [الواحدية الحلولية] مع المطلق». ويبدو الكون التعددي عند جيمس كـ«جمع من النماذج المكبرة للعالَم النفساني، تندمج فيها الأرواح البشرية كافة» (Chuan, 1927: 201). وقد أوصله هذا القرب الوجودي إلى استنتاج أنه «نظراً لأن الإله محدود مثل الكائنات المحدودة الأخرى، فإن وظائفه مشابهة لوظائف البشر، أو بعبارة أخرى: لأن كلّاً من الإله والبشر أجزاء من حقيقة أوسع؛ لذا فإنهم يؤدون النوع نفسه من الوظائف» (Chuan, 1927: 202).

لقد كانت محاولات اللاهوتيين الإصلاحية الدينية للمواءمة مع البيئة الفكرية الجديدة تهدف إلى تحقيق هدفين جوهريين: أولهما التوفيق بين اللاهوت المسيحي والبيئة الجديدة، والآخر وضع دور وظيفي جديد للدين. وكان المقصود تحقيق الهدف الأول، الذي انطوى على بعد معرفي، من خلال إعادة صياغة فكرة «التجلي من خلال الطبيعة». وكانت المُسَلَّمة الأساسية لهذه الصياغة الجديدة هي أطروحة كون «الإله هو جوهر الطبيعة». وبرغم الدعوى بأن مثل هذا التفسير يمثل تأليهية روحية، وليس تحالفاً مع الواحدية الحلولية، غير أنه يحمل عناصر بارزة للقرب الوجودي. والقياس بأنه «كما يُشَكِّل كياننا الحي ويُوَجَّه من خلال الروح بداخلنا، كذا فإن الإله المحايث (immanent) يتخلل الخلق بأسره ويبعث الروح فيه، ومن ثمّ فإن الكون غير خالٍ من الروح، ولكنه مفعم بالروح» (Wood, 1892: 37-38)، هذا القياس هو تفسير توليفي مؤلف من الأطروحة الواحدية الحلولية البدائية للأريان (Aryans) بأن الطبيعة كانت إلهاماً، ومن عالم الروح الأفلاطوني، ومن فكرة التجسد المسيحية.

أما الهدف الآخر الذي ينطوي على بعد قِيَمي، فقد تأثر بصورة خاصة بتفسيرات وجود قاعدة أخلاقية جديدة من خلال فكرة نسبية الدين، ومن خلال الأبعاد الروحية للبراغماتية. ونصيحة شلايرماخر (Schleiermacher, 1958: 94) للاهوتيين في مواجهة انتقادات «محتقري الدين» بعدم تأسيس الحقيقة المسيحية على الحقائق أو على الواقع المشهود، ولكن على التجربة الذاتية، تعدّ أفضل صيغة للنزعة تجاه تفسير الدين داخل إطار نسبي وذاتي.

التقسيم الإبستمولوجي/ المعرفي للحقيقة: علمنة المعرفة

لقد بحثنا بعمق مسألة العلاقات البينية ما بين مُسَلَّمات علم الوجود وعلم المعرفة وعلم القيم، وخصوصاً من منظور القرب الوجودي. وأودّ ـ في هذه المرحلة ـ التركيز في خصوصية بعينها للتراث الفكري الغربي، والتي تمثل رافداً لأبرز قاعدة فلسفية للنظريات والصور الذهنية السياسية؛ ألا وهي التقسيم الإبستمولوجي للمعرفة كأصل لعلمنة المعرفة.

وهنا يوضح بارتلي (Bartley, 1964: 134) أن السمة السلطوية للتراث الفلسفي الغربي تتجلى في حقيقة أن المسائل الفلسفية الكبرى كانت تتمثل في: ما الأرضية التي تستمد منها إيمانك؟ وإلى أي مدى يمكن لك تسويغ إيمانك؟ وكيف تعرف ذلك؟ إلى غير تلك الأسئلة. إن هذه المسائل كلها تتعلق مباشرة بمسألة المصدر المعرفي النهائي، وتحتاج إلى إجابات سلطوية، أي: إلى تقسيم ودفاع عن السلطة التي يستند إليها المرء في إيمانه بشيء ما، أو إلى ادعائه معرفة شيء ما، سواء كانت تلك السلطة تتمثل في العقل أو الوحي أو التراث أو التجربة. . . إلخ. والحجة القائلة بأن «سلطة الفكر الغربي هي بدرجة كبيرة تاريخ من محاولات الدفاع عن دعاوَى هذه السلطات البديلة»، وأن «العقلانية، التي هي القول بجواز التماس سلطة ذاتية بينية (intersubjective)، وهذه السلطة الذاتية ليست رد فعل إزاء هذا التراث السلطوي، كما يفترض غالباً، ولكنها جزء منه» (Brümmer, 1981: 206) ـ هي حجة صائبة تماماً.

والفرضية المستترة لهذه المحاولات هي أن تلك السلطات أو المصادر المعرفية [العقل أو الوحي أو التراث أو التجرِبة] بدائل لبعضها البعض، وليست مكملة لبعضها البعض. تلك الفرضية هي أساس تقسيم الحقيقة في التاريخ الفكري الغربي، بينما تقسيم المعرفة هو إعلان سيادة العقل كمصدر معرفي نهائي في مواجهة السلطات الأخرى، وخصوصاً في مواجهة الوحي، في سياق تقسيم الحقيقة. كما أن البنية الثنائية (dualistic) للفلسفة واللاهوت في المسيحية الأولى ـ [والتي في الأساس تعد] ميراثاً لتراث ما قبل المسيحية ـ كانت بالغة التأثير في تكوين عقلية خاصة في حقبة العصور الوسطى، استناداً إلى التقسيم الثنائياتي للمعرفة، إلى جانب تشكيل المؤسسات التعليمية في العصور الوسطى. وقد ظلت الفلسفة الثنائية للمعرفة

والتعليم التي صاغها ديو كريسوستوم، بأن «هناك نوعين من التعليم: أحدهما إلهي، والآخر إنساني» (Hatch, 1957: 34) في النظام التعليمي المسيحي حتى انتقلت إلى التعليم العلماني الحديث. والقاعدة الفلسفية لهذه الاستمرارية من العصر القديم وحتى العصر الحديث من خلال المسيحية هي - في جوهرها - ثنائية معرفية. وقد أنشأ هذا الفهم التعليمي قبل المسيحي طابعاً عقليّاً خاصاً؛ لأن «الناس قبل أن يصيروا مسيحيين كانوا قد تلقوا المنهج التعليمي العادي للعالَم الإغريقي - الروماني» (Laistner, 1951: 29)(٣٩). ويعد هذا التفرع الثنائي [ثنائية التعليم العادي والتعليم الديني] للتحدي المناظر بين العقل والوحي هو سمة دينامية للتراث الفكري الغربي. وهي انطلاقة مغامرة من فكرة عبثية (أو لاعقلانية)(٤٠) الوحي إلى محاولات عقلنة المعتقدات، أو من العقلانية الدارجة إلى الفكر العقلي المسوَّغ ميتافيزيقيّاً.

وقد نشأ هذا التفرع الثنائي عن تخيل القرب الوجودي الذي يمكن الفلاسفة من استخدام معايير أو مقاييس للحكم على نتائج كل من العقل والوحي. ومن ثَمَّ فإن القرب الوجودي يقود إلى التكافؤ بين المجالات المعرفية، وذلك إذا لم نقيد المعرفة بكونها إعادة البناء العقلاني للمعرفة. وفي الحقيقة فإن عملية وضع مثل هذه المعايير للحُكم [على الأشياء] هي بمثابة إعلان لسيادة العقل من البداية. ولا بدّ من النظر في فشل المحاولات التي شهدها تاريخ فلسفة العصور الوسطى لجعل حقائق الوحي المسيحي مدركة عقلانيّاً (Burch, 1962: 396-397) في هذا السياق. وقد تلا هذا الفشل صعود حقل الفلسفة العقلانية الذي أعلنه مارتن لوثر في مقولته: «إن ما يتعارض مع العقل فهو بالتأكيد يتعارض مع الإله بصورة أشد. فكيف لا يتعارض مع الحقيقة الإلهية ذلك الذي يتعارض مع العقل والحقيقة الإنسانية؟» (Beard, 1927: 154).

---

(٣٩) لم يكن تأثير النظام التعليمي الإغريقي قبل المسيحي في النظام التعليمي المسيحي نظريّاً فقط، ولكنه كان مؤسسيّاً كذلك. فلقب «professor» مثلاً يعود في أصله إلى السفسطائيين. كما أن استخدام لفظ «chair» في الإشارة إلى وظيفة تعليمية و«faculty» في الإشارة إلى فرع من فروع المعرفة - يعزى إلى أصول إغريقية قديمة. وإضافة إلى ذلك فإن لغة الخطاب اليونانية قد أثرت في تطور المواعظ. يقول جستن الشهيد، مشيراً إلى أثر التراث قبل المسيحي في التعليم المسيحي، «نحن نقوم بتدريس ما درَّسه الإغريق بالضبط، رغم أننا وحدنا مكروهون بسبب ما نُدَرِّسه» (Hatch, 1957: 126).

(٤٠) كان بعض المفكرين المسيحيين يمجدون عبثية الوحي، حيث كانوا يرون لاعقلانيتها الصارخة علامة على حقيقة العقيدة (dogma).

ومن الممكن أن نؤكد أن هناك عاملين أساسيين لهذا الفشل: ضبابية تعريف الوحي والتركيبة بالغة التعقيد للاهوت في المسيحية واعتبارها جوهر الوحي. وقد نشأ كلا هذين العاملين عن تخيل القرب الوجودي وتقسيم الإلهية. أولاً: لم تكن الإجابة عن سؤال ماهية الوحي متجانسة في اللاهوت المسيحي من البداية وحتى العصر الحديث؛ فوفقاً للكاثوليك يُتلقى الوحي باستمرار في الكنيسة الحية تحت قيادة القديسين؛ أما عند البروتستانت فقد تنزَّل مرة واحدة في الكتاب المقدس المُلهَم[٤١]؛ بينما يعتقد الكويكرز أن الله يتحدث إلى الأفراد مباشرة. وقد أجبر تحدي الحراك العلمي الحديث اللاهوتيين على إعادة تفسير مفهوم الوحي وجوهره للتغلب على التباينات الجلية بين أحكام التفسير الكلاسيكي للوحي وابتكارات العقل. ومن هنا جاء تقسيم (وود) للوحي إلى أربع فئات: (١) وحي من خلال الطبيعة، (٢) وحي مباشر، (٣) وحي توراتي، (٤) وحي من خلال الابن ـ مثالاً مهمّاً لهذه التفسيرات (Wood, 1892: 37-116). وفكرة الوحي من خلال الطبيعة ـ على وجه الخصوص ـ كانت تهدف إلى التوفيق بين الفهم المسيحي للوحي وفرضية «آلية ذاتية التهايؤ للطبيعة»، والتي طورتها الابتكارات العقلانية. كما أن دعوى كون «وحي الله من خلال الطبيعة ينسجم تماماً مع الوحي من خلال الابن»؛ لأن «المسيح والطبيعة يكشفان عن الأب نفسه، ولكنّ كلّاً منهما في جانب مختلف» (Wood, 1892: 115-116) توضح لنا سمة الاستدلال العقلي على هذا التوفيق. وفي الوقت ذاته فقد عزز هذا التفسير للوحي نزعة المقاربة والمعادلة للمجالات المعرفية: الله والإنسان والطبيعة، كامتداد للقرب الوجودي.

لقد أنتج التفسير الكاثوليكي للوحي ـ والذي يؤيده قول القديس بولس: «نحن لدينا عقل المسيح» ـ لاهوتاً بالغ التعقيد للآباء المسيحيين الذين جرى تقبل مذاهبهم كجزء من الوحي الإلهي. وقد أدى تشكل مثل هذا المصدر الوسيط للمعرفة ما بين الإله المتجلي والكائن البشري إلى تحويل تعاليم يسوع البسيطة إلى مجموعة متباينة من العقائد الجامدة (dogmas)، تنسب كل واحدة منها إلى أحد القديسين أو الآباء بما له من مصدر معرفة خاص به،

---

(٤١) هناك قدر كبير من التأثير الإسلامي في تطور هذه الرؤية البروتستانتية للوحي.

والذي يمثل بدوره جزءاً من الوحي. وهذا التحول في تعاليم يسوع تعرضنا له بالتحليل التفصيلي آنفاً. وإضافةً إلى ذلك أودّ التأكيد أن غياب جوهر ومفهوم محدد بدقة للوحي في المسيحية قد نتج عنه إضفاء سمة القطعية العقدية (dogmatization) على آراء الآباء المسيحيين، وهو ما تحول إلى خصومة بين العقل والوحي حين تعارضت الابتكارات العقلانية مع هذه العقائد الجامدة. وحتى مارتن لوثر يقرّ في تفسيره لرسالة [بولس الرسول] إلى الغلاطيين *Exposition of the Epistle to the Galatians* بأنّ «كلَّ آيات عقيدتنا المسيحية التي كشف لنا اللهُ عنها في كلمته، هي في ظل وجود العقل مستحيلةٌ تماماً ومنافيةٌ للمعقول وزائفةٌ» (Beard, 1927: 162). وقد بلغ تقسيم الحقيقة ذروته حين صار هذا التباين جليّاً بعد فقدان السكولاستية لسطوتها. فقد تسارعت عملية علمنة المعرفة تدريجيّاً بالتوازي مع انتصار العقل. وكنتيجة لهذا برز سؤال عن «ماهية كلمة الله». وكانت عملية إعادة تفسير مفهوم الوحي من جانب الكنيسة البروتستانتية التي ذكرتها آنفاً استجابة لضرورة الإجابة عن هذا السؤال في مواجهة المعضلة التي برزت نتيجة للتباينات بين التفسير الكاثوليكي للوحي، وطريقة الفكر العقلانية الجديدة.

إن السمة الجوهرية للفلسفة الغربية في أعقاب النهضة هي تشكُّل «معرفة محددة وجودياً» معينة من خلال التيارات الجاذبة «للمعرفة المؤنسنة»؛ ولذا صارت المعرفة/الإبستمولوجيا مركز الفلسفة كعامل حاسم في منهجة المعرفة. وقد أوجدت عملية أنسنة المعرفة حول مفهوم الإدراك (الاستعراف *cognitio*) ـ سواء كان ذلك من خلال التجريبية أو المادية أو الأشكال المنطقية عقب عودة الفلسفة القديمة للظهور ـ علاقة تبعية بين علم الوجود وعلم المعرفة في التراث الفلسفي الغربي. كما شكلت المسيحية ـ من منظور المسائل الوجودية ـ مرحلة تمهيدية لهذا التطور بعد النهضة؛ لذلك ـ وخلافاً للفكرة الشائعة ـ فقد استقت «المعرفة المحددة وجوديّاً» ـ والتي برزت بعد النهضة ـ مصادرها من اللاهوت المسيحي. وكما أوضحنا سلفاً، فقد استُمدت فكرة تقسيم الإلهية من بيئة الاعتقاد الانتقائية لفترة **السلام الروماني**، وأعيد تشكيلها داخل اللاهوت المسيحي الغنوصي؛ حيث اشتملت على تجسيد الرب وأبوته كميراث ديانات الأسرار للمسيحية، وتأليه يسوع في إطار عقيدة التثليث المشابهة لمعتقد **الأفاتار** في الهندوسية، والمشكلات الوجودية

المركبة المشابهة. وفي نهاية المطاف أدى هذا التقسيم إلى مقاربة ومجانسة بين نطاقات الإله والإنسان. وفيما عدا بعض التخيلات الغنوصية والأوهام الغامضة لم تظهر فكرة منهجية للغيب كنتيجة لتمييز المستويات المعرفية بين الله والإنسان في الإبستمولوجيا المسيحية كما ظهرت في الإسلام. فقد استندت فكرة تأليه الإنسان، كما كانت الحال في العبادة الإمبراطورية بروما القديمة، أو تجسد الإله، كما كانت الحال في الدوكيتية (Docetism) ـ أي: التراث الإغريقي ـ الروماني القديم ـ استندت إلى عناصر تعددية إلهية وواحدية حلولية، وهو ما استمر في الوجودية المسيحية في إطار قالب جديد سهل من المقاربة بين المستويات الوجودية والمعرفية من خلال منع تكون فكرة للتسلسل الهرمي الأنطولوجي، كما هي الحال في عقيدة **التنزيه** في الإسلام.

لقد أدت التعقيدات اللاهوتية حول تقسيم الإلهية والمظاهر الملغزة للوجودية المسيحية إلى نتيجتين بارزتين؛ أولاهما تتعلق بالمقاربة بين المستويات الوجودية والمعرفية والتي نتج عنها وجودية محددة معرفيّاً، بينما تتعلق الثانية بترويج عملية الاعتقاد من خلال بعض الوسطاء أو المؤسسات المستقلة ذاتيّاً ـ أقصد الكنائس، والتي نزعت إلى تفسير هذه التعقيدات اللاهوتية. ومن هذا المنظور يعد التفسير الكاثوليكي للوحي مُجدياً للغاية. ولو أننا ركزنا في المؤثر الأول لوجدنا أن هذا القرب الأنطولوجي قد أنتج وسارع من عملية أنسنة الإبستمولوجيا وعلمنة المعرفة في أعقاب عصرَي النهضة والإصلاح. من هذا المنظور هناك علاقة مستمرة بين الفلسفة القديمة والمسيحية والفلسفة الحديثة. وقد حملت المسيحية في بنيتها اللاهوتية مصادر لنقيضها؛ ولذا فقد كان من الممكن إحداث إصلاح في الكنيسة عن طريق التحول من أنطولوجيا ذات غموض مُركب إلى وجودية محددة معرفيّاً. ولكن الحال لم تكن كذلك في الإسلام؛ فقد كان من اليسير نقض كافة محاولات الإصلاح فيه، وكما سنعرض بالتحليل لاحقاً، بناءً على شفافيته الوجودية، وعلى الاتساق الداخلي الشديد بين الوجودي والمعرفي في داخل بنيته.

وإجمالاً، فقد جرى الأمر على قبول وجود ثلاثة مصادر متساوقة (coordinate) للمعرفة العادية؛ وهي العقل والتجربة والوحي. كما نتج ـ عن

هامشية الوحي كمصدر للمعرفة ـ تركيز الإبستمولوجيا في المصادر البشرية للمعرفة: العقل والتجربة. وقد كانت معادلة فرانسيس بيكون بأن «المعرفة قوة» أول إعلان عن المعرفية المتمركزة حول الإنسان، والتي صارت مركزاً للفلسفة الغربية في العصر الحديث. لقد شكل تعريف لوك للمعرفة على أنها «ليست أكثر من إدراك الصلة بين أفكارنا وتوافقنا معها، أو إدراك عدم توافقها ورفضنا لها»(*) (Gibson, 1931: 142)، وأن هذه الأفكار تُستقى من «مصدرين: (أ) إدراك العمليات العقلية لدينا، و(ب) الشعور بها» (Russell, 1962: 589)، شكّل هذا الفهم صياغة مفاهيمية جديدة للمعرفة في إطار الحدود التجريبية، كما شكل توجيه هذا التركيز المعرفي الجديد إلى المسائل الميتافيزيقية على يد هيوم ضربة قاضية ضد الوحي كمصدر للمعرفة.

ربما يمكن اعتبار الجزء المعنون «في الخوارق» ـ في كتاب هيوم **مبحث في الفهم الإنساني** *Concerning Human Understanding* ـ نقطة تحول في التراث الفكري الغربي. فقد مثلت أطروحة هيوم بأن «أدلتنا على حقيقة الدين المسيحي أقل من أدلتنا على حقيقة حواسّنا؛ ولم يكن الأمر أبداً عكسيّاً (أدلة المسيحية أقوى من الأدلة على وجود حواسنا) حتى لدى آباء ديانتنا الأولين؛ بل من الواضح أن هذه الأدلة كانت تتضاءل حتماً حال انتقالها منهم إلى تلامذتهم، كما أنّه ليس لأحد أن تكون ثقته بشهادتهم أعظم من ثقته بما تباشره حواسه من أشياء» (Hume, 1907, vol. II, p. 88)؛ مثلت هذه الأطروحة الإعلان النهائي عن مركزية المعرفة المتمركزة حول الإنسان وسموها. ومن الممكن قبول اقتراحه كون «المرء العاقل يبنى إيمانه بصورة معادلة لحجم الدليل المنعقد لديه» على أنه محاولة لتقديم فهم بشري جديد للوحي. وكما يؤكد بولاني (Polanyi, 1983: 279) فإن الاعتقاد القائم ـ بداية من هيوم، وحتى راسل ـ بفعالية الشك كمصحح للخطأ قد استند ـ بالدرجة الأولى ـ إلى الشك في المعتقدات الدوغمائية الدينية، وكراهية التعصب الديني.

ومن ناحية أخرى فقد عجّل تطور الكوزمولوجيا المتمركزة حول الطبيعة، كالمعرفة المتمركزة حول الإنسان ومركزية الشمس عند كوبرنيكوس،

(*) جون لوك يُعرّف العقل بأنّه «قوة الإدراك الحسي»؛ ولكنه يستخدم الإدراك الحسي ليشمل إدراك الأفكار في عقولنا، وإدراك معاني الألفاظ، وإدراك التوافق أو التنافر بين الأفكار (المراجع).

من وتيرة عملية تشكلِ نمطٍ جديد من خلال السمات الوجودية الجوهرية للمسيحية وتأثير الفلسفات القديمة. وخطوة بخطوة أخلت الوجودية المتمركزة حول الإله (theocentric) والوحي كمصدر للمعرفة، الساحة أمام الفلسفة المتمركزة حول الطبيعة والفلسفة المتمركزة حول الإنسان. ورغم أن بالإمكان اعتبار منهج كانط المتمركز حول الإنسان رد فعل إزاء فلسفة مركزية الشمس عند كوبرنيكوس، غير أن هناك حلقة متصلة بين هذه الفلسفات من منظور أثرها في النظريات الاجتماعية والسياسية. فمن الناحية الوجودية أزاحت مركزية الشمس عند كوبرنيكوس، كتفسير كوزمولوجي جديد، الإله والإنسان عن مركز الفلسفة إلى الهامش. وقد استهلت هذه الصورة المصغرة للعالم (*imago mundi*) ـ كتطور ناشئ عن التفسير المتمركز حول الطبيعة ـ حراكاً جديداً، ليس فقط من المنظور الكوزمولوجي، ولكن أيضاً من المنظور الوجودي والمعرفي والقيمي والاجتماعي.

ويعبر مبدأ الماهية الفردانية (*principum individuationis*) لهذا الحراك عن إرادة حلولية (immanent) سارية في الكون، وليس عن إرادة متعالية **فوقه** كما هي الحال في الوجودية الإسلامية. ومن هذا المنظور فإن هذه الصورة المصغرة للعالم تنطوي على عناصر واحدية حلولية جوهرية. وقد جرى تفسير الإدراك (*cognitio*) ـ المستقل ذاتيّاً عن الوحي ـ بأنه الأداة المعرفية السائدة في تفسير الكون، بينما صار سمو المعرفة الإنسانية في إطار هذه الصورة المصغرة للعالم لُبَّ المعرفة المتمركزة حول الإنسان في المنهج الوجودي المتمركز حول الطبيعة لدى كوبرنيكوس، والذي صار بدوره أصلاً لعلمنة المعرفة؛ ولذا فإن ظهور المعرفة المتمركزة حول الإنسان وكوزمولوجيا كوبرنيكوس المتمركزة حول الشمس يعدان خطوتين فلسفيتين متكاملتين.

لقد صارت هذه المعرفة المتمركزة حول الإنسان مركزاً للفلسفة الغربية الحديثة؛ حيث تعد أطروحة لوك بأن المعارف كافة نابعة من تجربتنا، وفرضية كانط بأن المعرفة هي نتاج مشترك للعقل والعالم الخارجي، ووضعية كُوْنت (Kant) المؤكدة على المرحلة العلمية في مقابل المرحلتين المتيافيزيقية واللاهوتية، والتجريبية الجذرية عند جيمس؛ كلّ ذلك يعد امتداداً للأساس المعرفي الذي قدمته تجريبية أرسطو. وبالتوازي مع هذه المعرفة المتمركزة حول الإنسان جرت منهجة تدريجية لمقاربة المستويات الوجودية الناتجة عن

البيئة التوليفية للسلام الروماني، والتي كانت عنصراً أصيلاً في المسيحية. وهنا يمثل كل من تفسير هيوم للإله كروح للعالم، ومادية هوبز الميتافيزيقية، ونظرية «الإله المحدود أو المتناهي» عند مِلْ، والتأليهية المحدودة عند جيمس، مرحلة مهمة في تشكيل وجودية محددة معرفيّاً في التراث الفلسفي الغربي، استناداً إلى نمط جديد.

ومن ثَمّ فإن تقسيم الحقيقة قد أدى إلى عملية علمنة المعرفة، وأصبح التقسيم المؤسسي والذهني الواضح للمعرفة سمة أساسية لعلمنة المعرفة. كما حُصِرت الحقائق المسيحية داخل حدود الكنائس، بينما صار هناك تعريف جديد لعلم المعرفة/الإبستمولوجيا، والذي أصبح قاعدة لعلمنة المعرفة والحياة قِيَميّاً وفكريّاً. ووفقاً لهذا التعريف فإن وظيفة علم المعرفة هي إعادة البناء العقلانية للمعرفة. ومن ثَمّ فإن كافة نظريات الحقيقة الحديثة ـ كنظرية التوافق (correspondence)؛ ونظرية الالتئام (coherence) التي طرحها كبار بناة المنظومة المثالية، مثل: سبينوزا وهيغل وبرادلي والوضعيين المنطقيين؛ ونظرية البراغماتية؛ ونظرية الأدائية ـ هي نتاج لهذا الفهم لعلم المعرفة. وقد كان لكل نظريات الحقيقة هذه تأثيرات بارزة في تشكيل النظريات والخيال الاجتماعي نحو علمنة المعرفة كنتيجة معرفية/إبستمولوجية، وفي علمنة القانون والحياة كظاهرة قِيَمية. ويمكننا ـ باستخدام صياغة إيليس (Ellis, 1979: vi) ـ القول إجمالاً: إن فلاسفة علم المعرفة كافة في العصر الحديث يشتركون في «رؤية الإنسان كعنصر عقلاني إلى حدّ ما، يعمل وفقاً لمبادئ استدلال بداهية بناءً على معطيات معلوماتية» (أو على تكهنات ومعتقدات مكتسبة بالملاحظة، وفقاً لرؤية بوبر) لبناء صرح المعرفة العلمية الموضوعية. وكما يشير بوبر ذاته (Popper, 1959: 31)، كغيره من منظري علم المعرفة في العصر الحديث، فهو ينظر إلى مادة المعرفة العلمية كنوع من أنواع البنية الفوقية الفكرية أو البنية التي نشيدها على أسس ثابتة بدرجة ما لبنود معرفية أو عقدية مكتسبة مباشرة من خلال التجربة الحسية. ولكن المعضلة الجوهرية لهذه الفرضية المعرفية هي أنها تنطوي على كون الإنسان ـ العنصر العقلاني ـ منفصلاً بصورة ما عن العالم الفيزيقي الذي يحاول فهمه. ومن الواضح أن هذا المضمون غير صحيح، وهكذا فإن تصور العنصر العقلاني ـ كجزء من العالم الفيزيقي يحاول فهم هذا العالم الفيزيقي كله ـ يخلق دائرة مفرغة من منظور العلاقة بين الذات والموضوع في المعرفة المرتكزة حول الإنسان.

الفلسفة الوضعية القِيَمية: علمنة الحياة والقانون

لقد عرضنا فيما سبق بعض أوجه الترابط البارزة بين علم الوجود وعلم المعرفة وعلم القِيم، وسنناقش مضامينها السياسية في القسم التالي من هذا الكتاب. غير أني أود ـ في هذا المقام ـ التأكيد على عملية التطور التي مرت بها الفلسفة الوضعية القِيَمية كأساس فلسفي لعلمنة الحياة والقانون في التجربة الغربية. ويمكننا إيراد مصدرين بارزين كانا وراء مراحل هذا التطور لوضع استمرارية هذه الفلسفة في الإطار التاريخي والثقافي الخاص بها.

أولهما أنّ أيّ نوع من أنواع العلمنة يستلزم تقسيماً (أو تخصيصاً) ذهنيّاً أو خياليّاً أو عمليّاً، وهذا الأمر يعد من الحقائق الجلية. وقد أوضحنا من قبل كيف يمكن أن يؤدي التقسيم الذهني للحقيقة إلى علمنة معرفية. وقد نشأت العلمنة القيمية للحياة والقانون عن تقسيم أساسي للمجالات المعيارية/الوضعية أو الدينية/العلمانية، التي تعد ذاتها نتيجة للتقسيم الوجودي والمعرفي. والآخر هو أن وجود إطار عقلاني محض للقيم كدليل على الوضعية القيمية يعدّ مطلباً جوهريّاً لعلمنة الحياة والقانون. ويرتبط هذا المطلب نظريّاً وتصوريّاً بمقاربة (أو معادلة) المجالات الوجودية والمعرفية.

ومن الممكن أن نجد الأشكال المبدئية للعلمنة القيمية للحياة والقانون في الرواقية (خصوصاً من حيث التقسيم القيمي) وفي الأبيقورية (من حيث الوضعية القيمية والعقلانية الأخلاقية). فالفرضية الرواقية بأن كل إنسان هو عضو في مُجْتَمَعَي كومنولث ـ المدينة ومدينة العالم (city-world) ـ تقود إلى المعتقد الرواقي بأن هناك نظامين قانونيين لكل إنسان؛ قانون مدينته وقانون مدينة العالم، أو بصيغة أخرى قانون العُرف وقانون العقل. وربما نقبل التقسيم المطلق ـ للقاضي اليوناني أولبيان ـ بين القانون الطبيعي (jus naturale) وقانون الأمم (justgentium) كركيزة لمرحلة التقسيم لعملية علمنة القانون والحياة.

وقد كان إسهام الأبيقورية جوهريّاً في عملية عقلنة علم القيم، في البحث عن الخير الأسمى (summum bonum) لتحقق النعيم في الحياة، أي: فرضية أن السعادة لا تتمثل في شيء سوى اللذة. وقد صارت هذه الفرضية إحدى ركائز عملية إضفاء الطابع الدنيوي على نظام القيم الغربية الحديثة؛

لكونها أبرز العناصر السائدة والفاعلة في الجانب العلماني من نظرية القيم، وخصوصاً فيما يتعلق بشكل المنفعة.

لقد تأثرت الأخلاق المسيحية بالتراث الروماني ـ اليوناني، من حيث التقسيم ومن حيث المحتوى. وهناك اتصال واضح ما بين الأخلاق عند الفيلسوفين الوثنيين: سيسرو وماركوس أوريليوس، والأخلاق عند القديس أمبروز، الذي هو أحد أبرز المؤسسين لعلم الأخلاق في المسيحية. لقد جرى نقل صيغة ماركوس أوريليوس: «أَحِبَّ حتى أولئك الذين يخطئون» إلى المسيحية في قالب «أَحبّ أعداءك» (مَتَّى، ٥: ٤٤). ويعرض تيلور (Taylor, 1958: 77) السمة الوثنية في كتاب أمبروز الشهير *De Officiis Ministrorum*، والذي يؤكد فيه تأثره بكِتاب سيسرو *De Officiis*. ويؤكد هاتش (Hatch, 1957: 168-170) أيضاً أن كتاب أمبروز رواقيّ أكثر من كونه مسيحيّاً. وربما نقبل فرضية أمبروز بأن الحياة المثالية هي السعادة، كامتداد للفلسفة الرواقية، نقبل هذه الفرضية كأساس قيمي وأخروي للعلمنة، مبني على الأخلاق الرواقية التي ظلت موجودة في الأخلاق المسيحية (Hatch, 1957: 170). وقد امتد طرح أمبروز، خصوصاً ـ بعدم احتمالية التعارض بين الأخلاقية (honestum) والنفعية (utile)؛ لأنه لا شيء يمكن أن يكون أخلاقيّاً دون أن يكون نافعاً، والعكس بالعكس، وهو ما تَبع فيه سيسرو ـ إلى الفلسفة النفعية الحديثة كسمة خفية (محجوبة) للأخلاق المسيحية برغم تعارضه مع اللاعقلانية الأوغسطينية «المناهضة للحياة (anti-life)».

وقد أدى استبطان الفضائل في علم الأخلاق المسيحي، إلى جانب القانون الروماني الخارجي ذي الطابع المؤسسي، إلى إعادة صياغة مسألة التقسيم التقابلي بين المثالي والواقعي، بالمعنى الفلسفي، وبين الكنيسة والمجتمع في الحياة العملية. وكما يؤكد تيلور بصورة صحيحة (Taylor, 1949: vol. I, p. 370)، سواء كان إنجيل المسيح قد نصَّ على أي تعارض جوهري بين اكتمال الحياة الفانية وتيقن دخول الجنة أو لم ينص، فإن تفسيراته التاريخية لم تؤدِّ أبداً إلى توافق تام، بل إنها دائماً ما انطوت على بعض التعارض بين الخالد والمتناهي. وربما يشير تأكيد الفاروقي (Faruqi, 1967: 79) بأن «خُلُق المسيح، كخلق صادق القصد والنية، لا بدّ أن يُجَرِّد أو على الأقل يقلص من أهمية مجتمع الإنسان، رغم أن ذلك قد يكون أمراً بشريّاً، وعلاقات هذا الإنسان الحقيقية بالمجتمع»

إلى الأصل الأخلاقي لهذا التعارض، ولكنه برز كتفسير قيمي جديد معقد للثنائية الرواقية في العصر الرسولي، وخاصة بعد صياغة التعارض بين العالم ومدينة الإله[٤٢]. ومنذ ذلك الحين صار فصل أوغسطين بين الكنيسة والدولة في كتابه **مدينة الإله** هو معتقد الكنيسة. ومن خلال مفهوم «السيفين»[٤٣] استمر الفصل بين الكنيسة كتكوين مؤسسي بنيوي للمثالي، والمجتمع كتكوين مؤسسي بنيوي للواقعي، كقاعدة فلسفية ومؤسسية للتقسيم القيمي والسياسي للحياة والقانون في التجربة الغربية. أما الطرح اللاهوتي التقليدي بأن مملكة الإله هي الكنيسة وليست المجتمع، فقد حمل في جوهره فرضية الازدواجية المعيارية للأخلاق؛ إحداها لأعضاء الكنيسة كمملكة الإله، والأخرى لعامة المجتمع. وبتكرار وصف الفاروقي للقديس أوغسطين يمكننا القول: إن اللاعقلانية «المناهضة للحياة» للمعتقدات الدوغمائية المسيحية قد عززت الفصل القيمي طوال العصور الوسطى. وقد صارت هذه اللاعقلانية «المناهضة للحياة» نمطاً سائداً، وخصوصاً عقب كفاح القديس أوغسطين ضد البيلاجيين، الذين زعموا بأن للإنسان حرية الإرادة الكاملة، وأن القدرة الإلهية فقط تعين الإنسان المسيحي على إنجاز ما يكون بالفعل في نطاق قدرته دون تدخل منها. ولقد شكَّل رفض البيلاجية في مجامع قرطاج والتفسير الأوغسطي للخطيئة الأولى[٤٤] الأخلاق المسيحية كنتيجة لهذا الاعتقاد الجوهري طوال العصور الوسطى. وهكذا برزت ضرورة طرح نظرية عقلانية للقيم في العصر الحديث كنقيض طبيعي لهذه اللاعقلانية «المناهضة للحياة».

---

(٤٢) «لسوء الحظ خضعت العقيدة المسيحية لدوغمائية ترتليان قبل مجمع نيقية ولدوغمائية أثِناسيوس بعده. ثم جرى لاحقاً الربط بينها وبين لاعقلانية القديس أوغسطين «المناهضة للحياة» في مجمع خلقيدونية. ومن ثمّ جرى إحكام إغلاق هذا الباب، حيث سادت الإثمية (Peccatism) والخلاصية والألفية والمفارقة (paradox)؛ وكانت تلك ـ وليست أخلاق المسيح ـ هي عدو المجتمعانية (societism)» (Faruqi, 1967: 294).

(٤٣) جرى القبول بالإمبراطور ـ حامل سيف العلمانية ـ داخل الكنيسة وليس فوقها؛ لأنه أيضاً ابن لروح العالم الرواقية ذاتها وللأخوة العالمية المسيحية. ومن هذا المنظور الخاص بالعلاقة بين الأخلاق والسياسة، يمكن القبول بسينيكا كأستاذ للآباء المسيحيين، أمثال: أمبروز وأوغسطين.

(٤٤) في كتابه **الاعترافات** (Augustine, 1962: 27-28) يشكل فهم أوغسطين للخطيئة فلسفة محددة للحياة: «من بإمكانه أن يذكر لي الخطايا التي ارتكبتها وأنا طفل وليد؟ إن كنتم ترون أنه لم يسلم بشر من الخطيئة، حتى لو كان طفلاً لم يعش على هذه الأرض أكثر من يوم واحد. . . وإذا كان الأطفال أبرياء، فإن ذلك لا يعود إلى افتقارهم لإرادة ارتكاب الشر، ولكن لافتقارهم القوة». انظر تلخيص راسل للتفسير الأوغسطي للخطيئة الأولى (Russell, 1962: 362).

إن محاولة ميكيافيلي تأكيد الأساس العقلاني للدولة كتكوين مؤسسي للواقعي (the Actual) وإعادة تصنيف هوبز للفلسفة إلى ثلاثة أبواب: (الميكانيكا ـ الهندسة، والفسيولوجيا ـ السيكولوجيا، والدولة ـ المجتمع)، بحثاً عن الأسس القيمية المحددة عقلانيّاً للجزء الخاص بالبنية ثنائية الطابع للعصور الوسطى، جاءا ردّ فعل إزاء هذه اللاعقلانية، من جانب أفراد في الجانب الآخر [من الثنائية]، أي: المجتمع. وقد لعبت فلسفة هوبز ـ من خلال وضعها الجديد ما بين الفيزياء وعلم القيم والسياسة ـ دور الركيزة في تطوير الميول الفلسفية الحديثة(٤٥). وكما يوضح شتراوس (Strauss, 1961: 29)، فقد طور هوبز نمطاً جديداً للأخلاق ينبني على «التجربة» وليس على العلوم الطبيعية. ومن الممكن قبول فرضيته بأن السلوك الإنساني هو رد فعل تجاه تحقيق المتعة وتجنب الألم كأهم إسهام جوهري هوبزي في عملية تطوير نمط أخلاقي جديد وفي علمنة الحياة؛ لأن المعايير القيمية للسلوك الإنساني قد بدأت في التغير باتجاه استقلالية الأخلاق عن الدين. وقد كان استنتاجه بأن «المرغوب حسن، والمكروه قبيح» محفزاً ثوريّاً لعقلنة المبادئ الأخلاقية، وتأسيس فلسفة أخلاقية في مجال الواقع والمجتمع، عوضاً عن أن تكون في حقل المثالية والكنيسة.

أما فرضية هوبز الثانية ـ والتي تستند إلى فرضية سابقة بأن حفظ النفس هو الخير الأسمى، وأن الموت هو الشر الأعظم؛ وأن دعم الأول وتجنب الثاني هو قانون الطبيعة الأول ـ فهي ترتبط بتجاربه الاجتماعية الشخصية بصورة مباشرة. وقد عزز هذا الدور الذي تلعبه التجربة في تشكيل البنية القيمية كنمط أخلاقي من النزعة تجاه التفسير الواقعي للفلسفة الأخلاقية من جانب، وتجاه فهم النسبية الأخلاقية وفقاً للتغيرات في التجارب من جانب

(٤٥) ربما يُنظَر إلى موقع فلسفة هوبز في تاريخ الفلسفة من خلال تفسيرات شُرَّاحها لأعمال هوبز كأمثلة لكل نوع ونزعة فلسفيين. ويقدم شتراوس (Strauss, 1961) تفسيراً فكريّاً لـ(فلسفة) هوبز؛ بينما يقدم فلُو (Flew, 1964) صورة لهوبز كشخص أناني؛ وهناك هوبز الكانطي عند تيلور (Taylor, 1965)؛ وهوبز المسيحي عند وارِندر (Warrender, 1951) وهود (Hood, 1964)؛ وهوبز الملحد عند مينتز (Mintz, 1969)؛ وهوبز المتشكك عند مارشال (Marshall, 1983)؛ وهوبز الفرويدي عند وَيْنشتاين (Weinstein, 1979)؛ وهوبز الميتافيزيقي عند وَتكينز (Watkins, 1965). ويعد الطرح الأساس في التفسير البديل لهوبز عند ماكفرسون (Macpherson, 1962) هو أن العنصر البنيوي المركزي لنظرية هوبز السياسية اجتماعي واجتماعي ـ اقتصادي وليس فلسفيّاً.

آخر. ومن ثَمّ فإن سيادة القيم المثالية والمطلقة في ظل حكم الكنيسة قد اهتزت بدرجة كبيرة.

لذا بدأ ظهور الاستدلالات القيمية المستقاة مباشرة من المعرفة المتمركزة حول الإنسان، وليس من الخير المطلق لاهوتيّاً. وقد أثرت المدارس الإبستمولوجية العقلانية والتجريبية ـ بصورة خاصة ـ في الميول القيمية؛ حيث يطرح هيوم مثلاً العقل والعاطفة كأساسين جوهريين للميول الفلسفية في النظرية الأخلاقية، وذلك في كتابه الشهير *Enquiry Concerning the Principles of Morals* (Hume, 1907, vol. II, p. 170). ويمكننا ـ باستخدام تصنيف برُود (Broad, 1971: 108-110) ـ أن نكرر القول بأن نظرية هيوم العلائقية (relational) والسيكولوجية للأخلاق هي مثال للتحليل الظاهراتي، وليست تحليلاً لمفهوم بدهي عارض للحقيقة الأخلاقية. وباستثناء سبينوزا، الذي لا تعدو نظريته الأخلاقية أن تكون جزءاً من نظرية ميتافيزيقية تفصيلية للكون (Russell, 1962: 620)، فإن النظريات الأخلاقية كأسس قيمية «للحياة العلمانية الجديدة» في العصور الحديثة تتسق إجمالاً مع اتجاهين: (١) المنهج التجريبي ـ النفعي، والذي بدأ تأسيسَه لوك واستمر مع الفلاسفة النفعيين، و(٢) التصنيف الكانطي البدهي ـ العارض.

لقد كان المعيار الأساس للخير القيمي عند لوك ـ والمتمثل في كون المتعة هي الخير ـ هو الرأي السائد بين التجريبيين طوال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وقد حاول لوك الحفاظ على الصلة ما بين الأخلاقية والإيمان بالله، وذلك في كتابه **مقالة في الفهم البشري** Essay Concerning Human Understanding، ولكن ذلك كان بهدف صياغة مسوغ لاهوتي لمنهجه النفعي؛ لأنه يقر ـ في الوقت ذاته ـ بأن البشر يثمنون المتعة الحاضرة أكثر من المتعة الآتية، والمتعة الوشيكة أكثر من المتعة البعيدة. وقد كرر مِلْ (Mill, 1951: 12) هذا الرأي في القرن التاسع عشر؛ وهو الإقرار الذي يتعارض بصورة واضحة مع الرؤى الأخروية للدين.

وربما تكون رؤية آدم سميث للإله على أنه نفعي ـ وذلك في كتابه **نظرية العواطف الأخلاقية** *The Theory of Moral Sentiments* ـ امتداداً لمحاولة التسويغ اللاهوتي هذه لطرح النفعية التجريبية. ومن المحتمل أيضاً أن يكون آدم

سميث قد رأى في الإله نفعية قياسية (أساس قاعدة النفعية) [rule-utilitarian]؛ لأنه يقول بأن «سعادة البشرية، وسعادة المخلوقات العاقلة الأخرى كافة، تبدو وكأنها الهدف الأصلي المقصود عند مُوجِد الطبيعة. فالإله ينظر في العواقب الشاملة لأنواع السلوك وينظمها كي يتصرف الإنسان عادة بطريقة تعظم من سعادته عموماً. ولكن الإله ـ بالطبع ـ نفعي تختلف حاله عن الإنسان بصورة تجعل من الصعب المقارنة بين نفعيته ونفعية البشر. فالإله ـ مثلاً وعلى سبيل الافتراض ـ لا يجب عليه الاختيار بين سعادته وسعادة الكائنات الأخرى، ومن ثمّ لا ينشأ [في حقه] عديد من المشكلات المتعلقة بالعدالة في مقابل المنفعة، أو المنفعة الخاصة مقابل المنفعة العامة» (Campbell, 1971: 219).

وقد كان جون ستيوارت مِلْ (Mill, 1951: 26) يهدف إلى تطوير مثل هذا التسويغ اللاهوتي، مؤكداً أنه «لو صحّ الاعتقاد بأن الإله يريد سعادة خلقه، في المقام الأول، وأن ذلك كان هدفه من خلقهم، فلن تكون المنفعة معتقداً ربانيّاً فقط، ولكنها ستصبح أصلاً دينيّاً أكثر من غيره». ويضيف مِلْ أنه «لو كان المقصود أن النفعية لا تُقرُّ إرادة الله المتجلية كقانون أسمى للأخلاق. . . فإن النفعي الذي يؤمن بخيرية وحكمة الإله التامتين يؤمن بالضرورة بأن ما يراه الإله مناسباً لأن يوحي به في مجال الأخلاق لا بدّ أن يحقق لوازم المنفعة بأقصى درجة». تبين هذه الأطروحات وجود العلاقة الذهنية بين فهم الإيمان المحدود والنفعية، كما توضح محاولات النفعيين الحصول على تسويغ لاهوتي لعقلنة القيم.

أما جيريمي بنتام ـ صاحب الفلسفة الأشد تعقيداً بين أتباع لوك ـ فهو يستبدل الإله بالمشرِّع البشري، معززاً النزعة نحو علمنة الحياة والقانون في سياق النفعية. ومن الممكن تقييم تقسيمه لمرجعيات أو مصادر المتعة والألم إلى أربع مجموعات: وهي الفيزيقية والأخلاقية والسياسية والدينية؛ وذلك في كتابه **مقدمة لمبادئ الأخلاق والتشريع**، كتقسيم نوعي للقيم وكفصل للمرجعية الدينية عن المرجعيات الأخرى. وقد شكل تفسيره لقياس درجات المتعة والألم محاولة لتجسيد نظريته في إطار علمي (Bentham, 1965: 25 and 30)، وهو ما وفر أساساً واقعيّاً وضعيّاً (positive) للطابع المطلق للقيم العلمانية، واستعاض بها عن الطابع المطلق للقيم الدينية. وهذا الفهم مهمّ على وجه

الخصوص حين نقبل تعريف بيرداييف (Berdyaev, 1960: 16) القائل بأن «الأخلاق هي القيم، أي: نظرية المعاني والقيم». ومن ثَمّ فإن منظومة القيم المثالية للكنيسة قد استُبدِل بها منظومة القيم الوضعية ـ الواقعية للمجتمع، وهي عملية جديدة للسمة الثنائية للتجربة الغربية فيما يتعلق بالقيم والحياة والقانون.

ويبدو طرح جيمس (James, 1916: 69) بكون «البراغماتية قد تكون عاملاً مناغِماً وجيهاً لطريقة التفكير التجريبية تجاه المتطلبات الدينية المتزايدة للبشر» محاولة للتوفيق بين طرفي هذه الثنائية وفق قاعدة قيمية جديدة، غير أن براغماتيته القيمية تشكل منظومة متكاملة مع تعدديته الوجودية وتجريبيته المعرفية الجذرية. وتوضح الفرضية البراغماتية بكون فكرة ما صحيحة حال كونها تنطوي على منفعة لاحقة (James, 1916: 203-204) أن هذا تأكيد لسيادة منظومة القيم الواقعية، وليس محاولة للتوفيق. ويُطبِّق جيمس هذا الاعتقاد حتى على تخيل الإله، قائلاً: إنه «وفقاً للمبادئ البراغماتية، إذا كانت الفرضية المتعلقة بـ[وجود وفعل] الإله فاعلة بصورة مُرضية، بالمعنى الأوسع للكلمة، فإنها تعدّ صحيحة» (James, 1916: 299). ومن هذا المنظور يكون جيمس مُتَّبعاً للنهج النفعي المذكور أعلاه، بينما هو ـ منهجيّاً ـ يقارب اللاهوت الأخلاقي الكانطي.

وعلى الجانب الآخر فإن الطابع الانقسامي الثنائي للتجربة الغربية بالغ الوضوح في طرح جيمس (James, 1929: 250)، حيث يقول: «رغم أن العالِم قد يقوم على المستوى الفردي بإحياء ديانةٍ ما ـ بينما هو في غير أوقات التزامه (irresponsible hours) لا يكون مؤمناً بدين أصلاً، إلا أنه قد ولى زمن اقتباس الحِكم المؤيدة للعلم، [كتلك التي في المزامير] من قبيل أن «مجد الإله يتجلى في السماء، وتكشف صفحتها عن صنعته». فهذا الطرح يمنحنا عديداً من الإدراكات بالغة الأهمية بشأن العقل الغربي الحديث. فهو في المقام الأول يقدم تقسيماً ذهنيّاً في شخصية العالِم؛ وهو ثانياً يقسم الحياة إلى أوقات مسؤولية وأوقات عدم مسؤولية، ويرى في الأفكار ـ المشاعر الدينية مسائل تشغل أوقات عدم المسؤولية. وهو ثالثاً يفترض الطابع الفرداني التام للأفكار ـ المشاعر الدينية. وكل هذه السمات هي دلائل جوهرية على التقسيم القيمي للبُنى الذهنية والاجتماعية للإنسان الخاضع

لسطوة القيم عقلانية النزعة المنبنية على المعرفة المتمركزة حول الإنسان. وقد تطورت هذه المسلمات حتميّاً بصورة موازية للقرب الوجودي، بمعنى: الإيمان المحدود.

إن هذه الطريقة التوليفية الكانطية توفر عناصر بالغة الدلالة لسطوة القيم العقلانية ولإعادة صياغة البنية الانقسامية الثنائية، رغم أنها كانت من الناحية النظرية بديلاً عن النفعية. كما كان استبدال كانط للأخلاق اللاهوتية باللاهوت الأخلاقي محاولة جذرية لدحض الأطروحات الوجودية والكونية لوجود الإله، وأيضاً لحل إشكالية أوطيفرون (Euthyphro) ـ حول ما إذا كان الشيء خيراً لأن الله يأمر به، أم أن الله يأمر به لأنه خير [بذاته] ـ وتفضيلاً للتجسيد العقلاني للأخلاق. ومن خلال طرحه بأن القوانين الجوهرية للأخلاق تتطابق لدى كل كائن عاقل ـ سواء أكان إنساناً أم ملاكاً أم إلهاً ـ نظراً لأن المعيار الأسمى للصواب يُستقى من مفهوم الكائن العاقل بذاته، لم يكن ذلك مجرد إعلان عن استقلالية الأخلاق عن الدين، ولكنه كان أيضاً فرضاً لقاعدة قيمية جديدة للدين في إطار معرفي جديد.

ويشكل تقسيم كانط للميتافيزيقا إلى ميتافيزيقا طبيعة وميتافيزيقا أخلاق، وذلك في كتابه **أسس ميتافيزيقا الأخلاق** *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*، يشكل الروابط الجديدة بين علم المعرفة وعلم القيم[٤٦]. ويعد فهمه لميتافيزيقا الأخلاق ـ والذي زعزع الاعتقاد باستحالة وجود الأخلاق دون وجود الدين ـ حجر الزاوية لعملية عقلنة القيم. كما يهدف كانط ـ من خلال فكرته عن الأخلاق كأمر بدهي ومطلق ـ إلى إسقاط التفسيرات البديلة للأخلاق، وهي كون الأخلاق متعلقة بالعواطف، أو بالتداعيات العملية، أو بالخضوع لإرادة الله. ويعد أحد أبرز لوازم كتابه **نقد العقل المحض** *Kritik der Praktishcen Vernunft*ـ أن «العقل المحض عملي بذاته فقط، وهو يمنح [الإنسان] قانوناً كونيّاً نسميه القانون الأخلاقي» (Kant, 1909b: 120)؛ وهذه

(٤٦) «وهكذا تنشأ فكرة الميتافيزيقا المزدوجة ـ ميتافيزيقا الطبيعة وميتافيزيقا الأخلاق. ومن ثم يكون للفيزيقا شق تجريبي وشق عقلاني أيضاً؛ وهو ما ينطبق على فلسفة الأخلاق، ولكن الشق الأخلاقي حينئذٍ قد يحمل اسماً خاصاً وهو الأنثروبولوجيا التطبيقية، بينما ينحصر اسم الأخلاق في الجزء العقلاني» (Kant, 1909a: 2).

النتيجة اللازمة تفترض مجموعة عامة من المعايير القيمية العقلانية تشترك فيها الكائنات العاقلة كافة، بما في ذلك الكينونة المطلقة (Kant, 1909b: 120-121)، ويمكن عدّها تسويغاً نظريّاً لعلمنة الحياة والقانون. وهنا يربط كانط بين هذا التسويغ وتفسير جديد للنزعة الإنسانية (humanism) في سياق مسلمته الجوهرية **الخير الأسمى** (Kant, 1909b: 227-229). وهكذا فإن «هذا القانون الأخلاقي مبني على استقلالية إرادته، كإرادة حرة لا بدّ بالضرورة وفق قانونها الكوني أن تكون قادرة على التوافق مع هذا الذي ينبغي أن تخضع له» (Kant, 1909b: 229).

لقد أضفى اختزال كانط للدين في الأخلاق لوناً جديداً على التقسيم المؤسسي والذهني الثنائي التقليدي من خلال إحياء فهم الدين، وخاصة في كتابه **الدين في حدود العقل المحض** Religion within the Limits of Pure Reason. وقد استند هذا الإحياء إلى تفسير ألوهي (diestic) للدين (Reese, 1980: 121) بصورة أدت إلى تقديم تعريف للدين كإدراك لمسؤولياتنا كافة (واجباتنا الأخلاقية) على أنها فروض إلهية. وهذا الإدراك يستلزم إعادة تفسير للفصل بين الدين الطبيعي والدين السماوي: «فالدين السماوي هو الذي لا بدّ لي من خلاله العلم في المقام الأول بأن أمراً ما هو فرض إلهي قبل أن أتمكن من معرفة أنه أيضاً واجب علي؛ والدين الطبيعي هو الذي لا بدّ لي من خلاله العلم في المقام الأول بأن أمراً ما هو واجب علي قبل أن أتمكن من معرفة أنه أيضاً فرض إلهي» (Schwegler, 1871: 238). كما أن تعريف كانط للكنيسة بأنها مجتمع روحي وأخلاقي هدفه تطبيق وإدراك أكبر قدر ممكن من القواعد الأخلاقية ينطوي على افتراض جوهري لثنائية الروح ـ المادة، والمثالي ـ الواقعي، والكنيسة ـ المجتمع، وتحديد دور الكنيسة داخل إطار ثنائي **بقدر ما يسمح به العقل المحض**.

لقد سهَّل الدور الوظيفي الجديد للكنيسة ـ والذي نظمه اللاهوتيون في العصر الحديث ـ تطوير قيم عقلانية، والحفاظ ـ في الوقت ذاته ـ على التقسيم القيمي التقليدي. وتعد فرضية شلايرماخر بشأن التجربة الذاتية مثالاً جيداً لهذه الذهنية الجديدة. كما أن تمييز ترولتش (Troeltsch) بين الديانات التشريعية (الإسلام واليهودية) والديانات القائمة على فكرة الخلاص (المسيحية والبوذية)، والذي يبين التفوق النسبي للمسيحية (Troeltsch, 1972: 107-116)،

نظراً للافتقار إلى الفصل بين العالمَين: الطبيعي والسماوي في الديانات التشريعية ـ تسويغٌ مهمٌّ لانسحاب المسيحية من مجال التشريع [القانون]. وهذا ليس صناعة جديدة، ولكنه سمة جوهرية للمسيحية انبثاقاً من الفرضية الإغريقية ـ الرومانية بشأن مُجْتَمَعَي الكومنولث. هذه العلاقة بين مُسَلَّمة ترولتش الوجودية عن الخلاص من خلال المشاركة الإيمانية اليقينية في الصفة الشخصية للإله وبين استنتاجه القيمي كنفور من القانون تشكل دليلاً مهماً في إطار طرحنا بأن هناك علاقة ذهنية وتصورية بين المقاربة الوجودية والتقسيم القيمي.

ومن ثَمَّ فإن العنصر العلماني في الحياة والقانون في التجربة الغربية قد شهد إعادة تشكيل، بينما شهدت المجالات الوظيفية لمجتمَعَي الكومنولث (والتي استمرت في التراث الغربي، كظاهرة مخيالية وذهنية ومؤسسية، وذلك من العصور القديمة وحتى العصور الحديثة) إعادة تعيين لحدودها. وبذلك لا يعدّ هذا العنصر العلماني سمة جديدة أو حديثة للحضارة الغربية، ولكنه عنصر أعيد تشكله ليستمر طوال العصور، في سياق التقسيم القيمي، والذي يتصل مباشرة بالمقاربة الوجودية وبالتقسيم المعرفي للحقيقة. ولا بدّ من التعرض لهذه العناصر الباقية لتلك الصلات البينية ما بين علم الوجود وعلم المعرفة وعلم القيم بالتحليل العميق لو أردنا فهم تشكل العقل الغربي وتتبع الاتساق والاستمرارية الداخلية لتطور التكوينات والنظريات والثقافات والصور الذهنية السياسية الغربية.

الفصل الثالث

النمط الإسلامي: التوحيد والتمييز الوجودي

تقدّم المعرفة المحددة وجوديّاً ـ والمستندة إلى علم الكونيات (الكوزمولوجيا) المتمركز حول الإله ـ نوعاً من أنواع الشرعية والتسويغ السياسي في الإسلام. ويكاد يكون من المستحيل فهم الثقافة السياسية الإسلامية أو الوعي السياسي المسلم دون أن نفهم أولاً صورة العالم عند المسلمين (*imago mundi*). وتعدّ عقيدة التوحيد[1] (المتمثلة في قول «لا إله إلا الله») العقيدة الأساس لعلم الكونيّات الإسلامي المتمركزة حول الإله؛ فعقيدة التوحيد هي الوسيلة الرئيسة الموصلة من النظريّة إلى التطبيق، ومن الاعتقاد إلى الحياة، ومن المثاليّ إلى الواقعيّ؛ وذلك في الرؤية الإسلامية الكلية للعالم (Weltanschauung). وينطوي هذا المبدأ علىٰ أن الله واحد في ذاته (لا يتجزأ)، وواحد في صفاته (لا يتصف بقوتين أو عِلْمين، إلخ)، وواحد في أفعاله (لا يؤثر في فعله غير ذاته). ومن الممكن اعتبار معتقد التوحيد ـ إلى جانب معتقد التنزيه (تعالى الله عن كل نقص) ـ الأساس النموذجي للوحدة بين المدارس والمذاهب والروايات المتعارضة في التاريخ الإسلامي.

ويعد معتقد التنزيه ـ بلفظ «سبحانه»، والذي يشير إلى تنزيه الله تعالى عن كل نقص ـ هو الفكرة الأساسية في التمييز بين «المطلق» و«النسبي» من خلال اعتقاد تنزه «الخالق المطلق» وسلطانه على «المخلوقات النسبية (العالَم»). ويعني النفي في عبارة التوحيد (لا إله) نبذ أي مصدر آخر للتعالي والسلطان، في حين تثبت عبارة الإثبات (إلا الله) طاعة جميع المخلوقات

(١) إن مصدر توحيد هو وحّد أي أعلن وحدانية شيء ما، وهو يستخدم اصطلاحاً في الإشارة إلى فعل الإقرار بوحدانية الله.

النسبية لعين الإطلاق، أي: الله. وهذه الطاعة أيضاً جاءت اسماً للدين، **الإسلام**[٢].

يذكر الزركشي أقوالاً عدة حول أولويات المقارنة بين مظاهر النفي والإثبات في عبارة التوحيد؛ وذلك في رسالته التي جاءت بعنوان «**معنى لا إله إلا الله**». ويعد قوله بأن عبارة التوحيد بدأت بالنفي لتطهير القلب (الزركشي، ١٩٨٦: ٨٢)، بالغ الأهمية؛ وذلك لأنه يبين أن المرحلة الأولى لتخيل إطار توحيدي واقعي [في التصور الإسلامي] تبدأ من رفض وجود أي علاقة قرب أو تجانس وجودي بين المطلق (الله) والنسبي (الخَلق)؛ بل إن وجود هذه العلاقة يعد مصدراً للشرك بالله؛ وهو أمر تُحرِّمه منظومة الاعتقاد الإسلامية.

وقد يقع هذا الشرك بأحد طريقين: إما بتأليه أيّ من خلق الله، وإمّا بتجسيد المطلق في صورة المخلوق. وتنطوي علاقة المجانسة أو القرب الوجودي هذه على رفض النفي في عبارة التوحيد، بما يؤدي إلى سوء تخيل وسوء تفسير العلاقة بين المطلق والنسبي. ومن الممكن تقييم كل من الاشتراك المباشر للإلوهيم (المطلق) مع الذوات النسبية في اليهودية (مثل الزواج ببنات الإنس في سفر التكوين ٦: ٢ ـ ٤، ومصارعة يعقوب في سفر التكوين ٣٢: ٢٤ ـ ٣٠)، وعقائد التجسيد والتثليث المسيحية، ومعتقد الأفاتار في الهندوسية، والاتحاد بطاو في الطاوية، كبعض أنواع علاقة المجانسة والقرب الوجودي من منظور هذا النفي في عبارة التوحيد. وعلى الرغم من الإشارة في دراسات عدة إلى علاقة من نوع ما بين الإسلام والديانات التوحيدية السابقة له في الشرق الأوسط، وخاصة اليهودية، (Schimmel, 1976: 12)، إلا أنه لا يمكن إنكار الملامح الأصيلة لعلم الإلهيات الإسلامي حول عقيدة التوحيد. وكما يشير هيغل (Hegel, 1902: 451)، فقد تخلص الإسلام من التأكيد الذاتيّ (subjectivist) على العلاقة بين الله والإنسان الموجودة في اليهودية (المجتمع اليهودي)؛ لأن «الله (في التصور الإسلامي) ليس هو الهدف الثابت المحدود كما هي الحال في اليهودية» (Hegel, 1902: 452).

---

(٢) فجذر لفظة الإسلام «سَلِم»، أي: خضع واستسلم وانقاد. ومن ثمّ فإن معنى الإسلام هو فعل الاستسلام والانقياد. وهكذا فإن من يذعن ويستسلم يكون مسلماً.

لقد كان لهذا التصور الواضح لمفهوم الإله نتائج بارزة في التراث النظري الإسلامي، وفي الاعتقادات الشائعة لدى المسلمين. فالمفهوم ـ في المقام الأول ـ ينتج تراتبية وجودية «أنطولوجية» بين الله والإنسان، بما يمنع علاقة المجانسة أو المقاربة بين المطلق والذات النسبية (المخلوقة). وإلى جانب الفهم الكوني للإسلام يمكن صياغة هذه التراتبية الوجودية في الصورة التالية: «الله ـ الإنسان ـ الطبيعة».

وهناك فرضية عامة بأن اللاهوت والفلسفة الإسلاميين مدينان بدرجة كبيرة للتراث الإغريقي. ومن المستحيل إنكار كون الفلسفة الإسلامية على وجه الخصوص قد تطورت في بيئة جغرافية ـ ثقافية متأثرة بالفلسفة الإغريقية، ولكن ينبغي ألّا يُبالَغ في تقدير حجم هذا التأثير. فحين ظهر هذا التراث قبل الإسلامي [في البيئة الإسلامية] أضفى عليه الإسلام طابعاً وجوديّاً خاصاً. ورغم أنه كان هناك عديد من النقاشات والاختلافات بين المدارس الفكرية الإسلامية، الكلامية والفلسفية على سبيل المثال، إلا أن فكرة كون الفلسفة الإسلامية مجرد استمرار لطرق التفكير الأرسطية والأفلاطونية ـ الحديثة، وأنه من المستحيل ـ نتيجة لذلك ـ وجود قاعدة نموذجية مشتركة بين هذه المدارس والتقاليد الإسلامية، تشكل تبسيطاً مُخِلّاً؛ فهي تستند إلى فهم خطأ بأن هذا التراث كان ـ إلى جانب افتقاره لأساس مشترك ـ يفتقر أيضاً إلى الأصالة.

وعلى النقيض من هذه الرؤية السطحية، يمكن القول بأن التراكم (التراثي) للنظرية الإسلامية يتسم بوحدة نموذجية paradigmatic unity مع العلو المطلق وجوديّاً. وهذه الوحدة منبثقة من فكرة وحدة الألوهية، وأثرها مرتبط بالمعرفة والقيم الإسلامية. وقد حاولت المدارس الفكرية الإسلامية كافة تقديم الملامح والأدلة المختلفة لهذا الطرح الوجودي الجوهري باستخدام منهجيات وأساليب وتصنيفات مختلفة[٣]. فتناقضاتهم لا تتعدى الحقل المنهجي، ولكنها تنطوي على هذه الوحدة النموذجية [نموذج التناسق بين العلو للذات الإلهية، ومناهج المعرفة والوجود والقيم].

---

(٣) يتضح ذلك من خلال مقولة أبي الحسن الأشعري وهو على فراش الموت: «لا أكفر أحداً من أهل القبلة؛ لأن الكل يشيرون إلى معبود واحد، وإنما هذا كله اختلاف العبارات» (Tritton, 1947: 167).

وبرغم استعانة التراث الفكري الإسلامي ببعض المصادر قبل الإسلامية، كالفلسفة الإغريقية، إلا أنه قد طوَّر رؤية أصيلة للعالم حول الاعتقاد بأن وحدانية الله وعُلُوّه الوجودي هما السبب الأول والأوحد للوقائع والحوادث كافة. وكل التحليلات الكلامية والفلسفية في الأغلب تهدف إلى إثبات هذه الوحدانية والعلو الوجوديين.

والاعتقاد بأن القرآن ـ كلام الله وكتابه المبين، وأيضاً فرقان يفصل بين الحق والباطل ـ هو اعتقاد يؤسس لصلة وثيقة بين علوم الوجود والمعرفة والقيم في منهج الفكر الإسلامي. فهو يحدد أثر السوابق الوجودية له على المعايير القيمية من خلال التمييز المعرفي الناشئ عن الاعتقاد بالعلو الوجودي. ومن ثمّ يمكننا الآن إجراء تحليل دقيق لهذه الصلات النظرية والتصورية ما بين الوجود والمعرفة والقيم.

الوحدة الكونية ـ الوجودية والعلو الإلهي

القاعدة القرآنية

يعود الطابع الوجودي في تاريخ الفكر الإسلامي إلى الأصالة والتفرد في تخيل وتحديد العلاقة بين الله والإنسان والطبيعة في القرآن، حيث يعتمد هذا التخيل على تراتبية وجودية بالغة الوضوح مبنية على الوحدة الكونية ـ الوجودية والعلو الإلهي، في مقابل القرب الوجودي[٤] الغربي المبني على التقسيم والاندماج الكوني ـ الوجودي. فتعريف الله لذاته ـ من خلال أسمائه في القرآن ـ هو المصدر الجوهري الأول لفهم هذا العلو الإلهي والإطلاق الوجودي بالغ التركيز. و«الله» ـ كمركز للمنظومة الدلالية في القرآن ـ يشكل الروابط الوجودية والمعرفية والقيمية كافة. ولذلك فمن المستحيل فهم الآلية الداخلية للمعني القرآني ولا حتى السمة الأساسية للتراكم النظري الإسلامي طوال العصور دون أن نفهم أولاً موقع تصور الإيمان بالله في عملية تشكيل

---

(٤) ينبغي عدم الخلط بين مفهوم القرب الوجودي هذا والمفهوم الأخلاقي الإسلامي «القُربية [القُرب]»، والذي يعني شعوراً أخلاقياً بالقرب من الله. فالقرب الوجودي ينطوي على معنى أصل الكائنات الوجودية، بينما يتضمن الآخر بيان نسق للمشاعر والأفعال فيما يتعلق بالأخلاق، كي يصبح المرء أقرب إلى الذات العليا من الجانب الوجودي.

وعي المسلم[٥].

إنّ كون الإله مصدراً لكل ما هو مطلق هو جوهر تعريفه لذاته، كما يتضح من خلال أسمائه الحسنى في القرآن (سورة الأعراف: ١٨٠)، ومن ذلك على سبيل المثال: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ ٱلسَّلَٰمُ ٱلْمُؤْمِنُ ٱلْمُهَيْمِنُ ٱلْعَزِيزُ ٱلْجَبَّارُ ٱلْمُتَكَبِّرُ ۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ۞ هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ ۖ لَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ ۚ يُسَبِّحُ لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [الحشر: ٢٣ ـ ٢٤]. وقد صاغ العلماء المسلمون تصنيفات لأسماء الله الحسنى المذكورة في القرآن والأحاديث النبوية. ورغم أن الأسماء الحسنى ـ وفقاً لبعض الأحاديث النبوية ـ تسعة وتسعون[٦]، إلا أن هذا لا يعني الحصر ـ كما يشير الغزالي (الغزالي، ١٩٧١: ١٨٢) والبيهقي (الخطيب، ١٩٨٨: ١٦). وقد جرى تصور كل هذه الأسماء الحسنى وفهمها ـ من خلال عديد من المذاهب الإسلامية والعلماء المسلمين ـ على أنها الصفات الأسمى المطلقة التي لا يمكن للعقل البشري المحدود سبر غورها. كما كتب عديد من العلماء المسلمين شروحاً لهذه الأسماء لبيان كيف أن الله مطلق الكمال في سياق هذه الأسماء[٧].

قبل الإسلام كان أهل مكة يذكرون اسم «الله» في الإشارة إلى الإله

---

(٥) لذلك فإن قول فينسِنك (Wensinck, 1932: 3)، بأن «القرآن لا يعلن عن خلاصة عقدية يمكن أن تشكل وصفاً مميِّزاً للإسلام، في مقابل الديانات الأخرى، ولا كوسيلة لتمييزه عن المعتقدات المميزة للمذاهب» يفتقر إلى إدراك الدور الجوهري للقرآن في عملية التشكيل الذهني كطريقة نوعية للتخيل. فهو يعمم سمة للخطاب القرآني على جوهر المنظومة القرآنية المتمركزة حول الإله. فالخطاب القرآني لا ينبغي أن يناظر الخطاب الحديث. وهو ـ من هذا المنظور الخاص بجوهر المنظومة القرآنية المتمركزة حول الإله ـ يقدم خلاصة عقدية محددة بجلاء. وهكذا يعد القياس الذي يطرحه فينسنك في عبارته [المكملة لمقولته السابقة] «وبالطريقة ذاتها لا يمكن أن تستقى معتقدات الكنيسة المسيحية من العهد الجديد مباشرة» (Wensinck, 1932: 3) بمثابة تبسيط مخل، نظراً للاختلافات الجوهرية بين الطرق المسيحية والإسلامية في فهم الوحي.

(٦) تشمل الأمثلة على ذلك ما رواه البخاري (١٩٨١: ٣؛ في كتاب الشروط) ومسلم (١٩٨١: ٣/ ٢٠٦٣؛ في كتاب الذكر) عن أبي هريرة حول عدد أسماء الله الحسنى؛ بينما تشمل رواية الترمذي (١٩٨١: ٥/ ٥٣٠) حصراً للأسماء في الحديث.

(٧) يمكننا أن نذكر من ذلك، على سبيل المثال لا الحصر، كتاب الرازي **لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات** (١٩٨٤)، وكتاب الغزالي **المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى** (١٩٧١)، وكتاب القشيري **شرح أسماء الله الحسنى** (١٩٨٦).

العلي، وهذا ـ في الحقيقة ـ واضح في الآيات القرآنية (مثل العنكبوت: ٦٣[*]، والمنافقون: ٥[**]، ولقمان: ٣٢)، وأيضاً ظاهر في الشعر الجاهلي. إلا أن هذا التصور للإله العلي يختلف اختلافاً جذرياً عن الوصف القرآني للحق تبارك وتعالى، كما كان مشركو مكة قبل الإسلام يؤمنون بآلهة أقل شأناً إلى جانب الإله العلي، وهذا الاعتقاد منع العرب من تطوير تصور واضح ومركز (لإله) وحداني، رغم أن الحنفاء (من أتباع إبراهيم) قد حاولوا بالفعل الحفاظ على الوحدانية الإبراهيمية. ويعد تصور إليادي (Eliade) لعقيدة العرب قبل الإسلام، بأن الإله إله متبطل (Deus Otiosus)، نظراً لحقيقة «اختزال عبادة الإله في تقديم أنواع معينة من القرابين ـ بدءاً بالفواكه [والحبوب والحيوانات] ـ له ولعديد من شركائه من الأوثان المحلية المختلفة» ـ صحيحاً من منظور وجود ذوات وجودية مؤلهة وسيطة بين الله (شفعاء بالمعنى القرآني) والإنسان. وقد كانت تلك الآلهة الدنيا تعدّ في بعض الأحيان «بنات الله»، وفي أحيان أخرى ملائكة يشفعن للإنسان عند الإله العلي (ابن الكلبي، ١٩٦٩ : ١٣). ومن ثمّ فإن هذا التصور للألوهية قد حمل سمات التقسيم والقرب الوجودي للألوهية بصورة تماثل تلك الموجودة في التجربة الغربية.

أما الطابع الوجودي الإسلامي ـ كدينامية مركزية للتراكم التاريخي من المنظور العملي والمنظور النظري ـ فينبثق عن ثورة دلالية وتصورية في فهم الذات الإلهية وفق الوصف القرآني. فالتراتبية الوجودية الحاضرة بقوة والمبنية على المنظومة القرآنية المتمركزة حول الإله، هي منطلق الاختلاف بين الإسلام والديانات أو الفلسفات الأخرى. ولذا فإن التراتبية الإسلامية والتمايز بين المطلق والنسبي، أو بين الإله والخلق، تشكل رؤية أصيلة للعالم مستندة إلى مجموعة جديدة من الصلات بين الله ـ الإنسان ـ الطبيعة مختلفة كلياً عن فهم القرب الوجودي [في التجربة الغربية]. ومن هذا المنظور فإن «الإسلام هو دين اليقين والتوازن» كما يؤكد شوُون (Schuon, 1963: 16). أما إليادي فيجزم بأن «رسالة محمد، من منظور المورفولوجيا الدينية، ووَفقاً للصياغة

(*) آية رقم ٦٢ هي الآية المشار إليها في الكتاب ولكن آية ٦٣ هي أدق في المعنى في هذا السياق (المراجع).

(**) دلالة الآية في هذا السياق غير واضحة (المراجع).

القرآنية، تمثل أنقى تعبير عن الوحدانية المطلقة» (Eliade, 1985: vol. III, p. 78). وهذا يوضح الفارق بين الإسلام والديانات الأخرى، وخصوصاً الموروثات الدينية الغربية، بالتحديد اليهودية والمسيحية.

ويمكننا بيان هذا الاختلاف الجوهري من خلال التحليل التفسيري [الهرمنيوطيقي] لسورة الإخلاص [١ ـ ٤]: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ * ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ * لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ * وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾. هنا يذكر يلدريم (Yildirim, 1987: 302-303) أن هناك صلة بين هذه السورة وسورة (الكافرون)، حيث إنّ سورة (الكافرون) تفصل تماماً بين الفهم الإسلامي للألوهية والتراث (الديني) قبل الإسلامي، بينما تمثل سورة الإخلاص تحدياً لكل أنواع القرب الوجودي من خلال وصف الله لذاته، وهو ما يمثل أهمية كبيرة من منظورين: أولهما أنها توضح الطابع الوجودي الأصيل للإسلام في مواجهة المفاهيم قبل الإسلامية للألوهية؛ والثاني أنها يمكن أن تكون مثالاً جيداً للثورة الدلالية التي حققها القرآن بتأسيس بيئات دلالية جديدة حول المفاهيم الرئيسة المعاد تعريفها.

وتوضح الروايات المتعلقة بأسباب نزول سورة الإخلاص تحديها الشامل للديانات قبل الإسلامية؛ فوفقاً لهذه الروايات كانت السورة قد نزلت إجابة عن أسئلة مشركي العرب[٨] واليهود والنصارى (Yazir, 1971, vol. 9: 6271-6272) الذين كانوا يقولون بنوع من القرب الوجودي بين الإله والخلق. فقد كانت علاقة النسب بين الإله العلي والكائنات المؤلَّهة الأخرى ـ وهي سمة بارزة للقرب الوجودي ـ ملمحاً عاماً في كل الموروثات الدينية في الشرق الأدنى قبل الإسلام. وكانت تلك العلاقة سائدة بصورة كبيرة في الأساطير الإغريقية والعبادات الدينية المصرية ـ السريانية، كما ذكرنا آنفاً. وبينما كان مشركو العرب يظنون أن الآلهة الدنيا ـ كاللات والعزى ومناة ـ تتصل بعلاقة نسب إلى الإله العلي، كقرابة (بنات الله، مثلاً)، كان اليهود يؤكدون أن عزيراً ابن الله، في حين كان النصارى يؤمنون بأن عيسى ابن الله (سورة التوبة: ٣٠).

(٨) يوازي سؤال مشركي العرب عن علاقة نسب الآلهة ـ كما روي عن أبي بن كعب (ابن كثير، ١٩٨٦: ٥٦٥) ـ الفهمَ الإغريقي لعلاقة نسب الآلهة (مثلما ورد عند أفلاطون في محاورة **تيماوس**)، والذي ناقشناه في الفصل السابق؛ ولذا فهي مهمة بدرجة كبيرة، خصوصاً بغرض بيان التحدي القرآني لمفهوم القرب الوجودي.

وفي ظل هذه الخلفية للتقاليد (السائدة في هذا الوقت) تأتي سورة الإخلاص لتؤكد على تراتبية وجودية (أنطولوجية) مطلقة. فالنزوع نحو الانصرافية (particularism) الشركية في مجال الألوهية منبوذ في بداية هذه السورة - ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١] - بينما يجري الفصل التام بين المجالات الوجودية للإله والمخلوقات في الآيات التالية من خلال وصف لإطار توحيدي شديد التركيز في مقابل أي نوع من أنواع القرابة بين الإله والخلق. ومن ثَمَّ يمكن اعتبار هذه السورة موجزاً للبنية المتمركزة حول الإله، والمميزة للمنظومة القرآنية بأكملها، في مقابل أفكار تعيين الألوهية والقرب الوجودي.

ومن منظور تفسيري فقد كان التأثير الأول للقرآن هو إعادة الصياغة وإعادة المنهجة systemization باستخدام الأدوات الدلالية نفسها (المفاهيم والمفردات) للغة ذاتها. وقد أدى ذلك إلى ثورة في التصور شاملة أسست لمجموعة جديدة من الصلات بين اللغويات والتصورات العقلية. ومن هنا - وفي إطار هذا السياق - ينبغي دراسة السمات المميزة للرؤية الإسلامية الكلية للعالم، وكيف أن عملية تعميم هذه النظرة تمت بصورة بالغة المرونة والحركية. ويعد مفهوم الإعجاز القرآني - بمضمونيه اللغوي والدلالي - مفيداً جداً فيما يتعلق بهذه العملية الخاصة بإعادة منهجة المفردات وتقييمها. وقد تجري إعادة التقييم وفقاً لعملية إجرائية في بعض الحالات (كما هي الحال بالنسبة إلى مفهوم **الكفر**[٩] على سبيل المثال)، بينما تقع من خلال استخدام جديد للكلمة في آية واحدة، في حالات أخرى (مثل استخدام لفظ «الصمد» كأحد أسماء الله). ففي سورة الإخلاص - مثلاً - تجري إعادة تقييم لفظتي **الله** و**الصمد** كاسمين من أسماء الذات «الوجودية» المطلقة.

إن الآية الأولى من السورة - ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ - تنفي الاستخدام القديم للفظة الله كاسم للمعبود الأسمى، الموجود مع معبودات أخرى أدنى درجة، بين العرب قبل الإسلام، مؤكدةً بأن الله ليس فقط إلهاً أعلى، ولكنه

---

(٩) تعد مقالة فالدمان عن التطور التاريخي لمفهوم الكفر مثالاً مهمّاً لهذا الغرض (Waldman, 1968).

أيضاً الإله الواحد المطلق[١٠]. فعملية إعادة التقييم الدلالي هذه للفظة «الله» سائدة في المنظومة الدلالية القرآنية ككل. ومن ثَمَّ فإن تأكيد روبِن بأن «محمداً يشترك مع العرب قبل الإسلام في (الإيمان بـ)ـالإله ذاته» (Rubin, 1984: 199)، قد يؤدي إلى سوء تفسير لو تغاضينا عن حقيقة كون سمات طريقتَي فهم الألوهية قائمتين على تصوُّرَين متناقضين تماماً[١١]. فالتشابه بين التصور المفاهيمي القرآني للألوهية والتصور المقابل له في مرحلة ما قبل الإسلام يتعلق بكونهما يتأسسان على قاعدة مشتركة، وهي الحنيفية الإبراهيمية، ولكنهما يختلفان بدرجة كبيرة فيما يتعلق بصفات الذات الإلهية ومكانتها الوجودية مقارنة بالذوات الأخرى. ومن هذا المنظور تنفي المنظومة الوجودية القرآنية المتمركزة حول الإله ـ بصورة قاطعة ـ وجود ذوات وسيطة [شفيعة]، كتلك الموجودة في العقيدة الشِّركية عند العرب قبل الإسلام، كفئة وجودية موجودة بين الخالق والمخلوقات.

وتعد عملية إعادة التقييم الدلالي هذه صالحةً أيضاً بالنسبة إلى صفة **الصمد**، التي ترد مرة واحدة في القرآن، في الآية الثانية من سورة الإخلاص. فهذه الصفة مثال بارز على عملية إعادة التقييم الدلالي هذه من معنى حياتي إلى تصور ميتافيزيقي. ورغم أن ابن منظور يسرد ـ في **لسان العرب** (ابن منظور، [د. ت.]، ج ٤، ص٢٤٩٦) ـ قائمة طويلة من المعاني لهذه الكلمة، غير أن معنيين فقط منها ينطويان على أهمية بالغة من منظورنا. وهنا يشير الرازي ـ أولاً بصورة مجملة ـ إلى أن الصمد «فَعَل» بمعنى مفعول

---

(١٠) ينبغي تفسير عملية إعادة التقييم هذه للفظة الإله من مفهوم «الإله الأسمى» إلى «الإله الواحد»، من خلال تقييم المنظومة القرآنية الكلية. ومن هذا المنظور يتضح خطأ طرح وات (Watt, 1979: 209-210) بأن القرآن لم ينكر وجود الآلهة الدنيا؛ لأنه يؤكد عجز تلك الآلهة ولا ينفي وجودها، وبأن «القرآن لذلك يتحدث في بعض الأحيان عن الآلهة كملائكة». ففي هذا الحالات يهدف القرآن إلى تذكير أهل مكة بالتوحيد الإبراهيمي الحق. وعلى الجانب الآخر، فإن الآيات التي يستشهد بها وات كأمثلة على طرحه (كالآية رقم ١٨ من سورة يونس، والآيتين ١٢ ـ ١٣ من سورة الروم) تنفي وجود صفات ألوهية لهذه الآلهة الدنيا، مؤكدة عجز تلك الآلهة، بما يعني نبذاً تاماً لتلك الآلهة الدنيا.

(١١) إن التفسير الذي يطرحه؛ بكون «الاختلاف في الرأي بين محمد ومعاصريه من العرب لا يتعلق بهوية الإله المعبود، ولكنه بالأحرى يتعلق بمكانة هذا الإله بين الذوات المؤلهة الأخرى» (Rubin, 1984: 199) يفتقر إلى الاختلاف المخيالي النوعي بين التعيين الوجودي للألوهة ووحدة الألوهة في المجال الميتافيزيقي. ومن هذا المنطلق لا يمكن أن تنفصل «هوية الإله» عن «مكانة الإله بين الذوات المؤلهة الأخرى».

من الفِعل «قَصَد» (أي: توجه، التفت) (الرازي، ١٩٨٤: ٣١٧)، وهو ـ من هذا المنظور ـ يعني **السيد المصمود إليه في الحوائج**. وثانياً: تعني لفظة الصمد الذي لا جوف له، ولا يدخله شيء، ولا يخرج منه شيء (الرازي، ١٩٨٤: ٣١٨)[١٢].

عقب عملية إعادة التقييم القرآنية تشهد هذه الكلمة ـ كصفة لله ـ تغييراً جذريّاً باتجاه معنى ميتافيزيقي شامل. وهذا المعنى الجديد يتجاوز تماماً تفسير وات بأن «الله يُنظَر إليه كسيد قوي في قبيلة، وإلى الآلهة الدنيا كرجال آخرين على استعداد للشفاعة عند هذا السيد لهؤلاء الذين يتوسلون بهم، ويرونهم أولياء أو شفعاء لهم» (Watt, 1979: 207)، حين نُقيِّمها في سياق مواقع صفات الله في المنظومة الدلالية القرآنية. ولذا فإن تأكيد روبِن بأن العلماء المسلمين لا يمكن أن يقبلوا بالمعنى الأصلي للصمد بأنه الإله العلي الذي تصمد إليه العباد في حوائجها، ينطوي على الخلل نفسه؛ نظراً لفصل اللفظ المعاد تقييمه عن المنظومة الدلالية الكلية للقرآن.

إن التنويع واسع النطاق والتعقيد الميتافيزيقي للتفسيرات التي قدمها المفسرون لهذه الصفة يؤكد طرحنا حول عملية إعادة التقييم (التي مرت بها هذه المفردة). وقد قام الرازي بتحليل هذه التفسيرات من خلال تقسيمها إلى مجموعتين/ نوعين كامتداد للمعنى اللغوي للكلمة (الرازي، ١٩٨٤: ٣١٨)، حيث ينطوي النوع الأول من هذه التفسيرات على معنى السيادة المطلقة لله (حيث يورد الرازي أربعة عشر وجهاً لهذا النوع، ومنها العالم بجميع المعلومات، والسيد المعظم، وغير ذلك)[١٣]، بينما ينبني النوع الثاني على مبدأ التنزيه من خلال معنى الصمد الذي لا جوف له (وهنا يورد الرازي أربعة عشر وجهاً لهذا النوع)[١٤]. ويمكننا أن نرى هذا التنويع واسع النطاق

---

(١٢) يورِد روبِن معلومات تفصيلية حول الاستخدامات المتعددة لهذه اللفظة قبل نزول القرآن (Rubin, 1984: 200-202).

(١٣) يبين **لسان العرب** (ابن منظور، [د. ت.]، ج ٤، ص٢٥٩٦) التحول في المعنى ـ من الصمد الذي ينتهي إليه السؤدد ـ إلى الله تعالى فلا نهاية لسؤدده؛ لأن سؤدده غير محدود. وهو قول ابن مسعود والضحاك (الرازي، ١٩٨٤: ٣١٨).

(١٤) تشمل الأمثلة البارزة لهذه الأوجه قول سعيد بن جبير: «الكامل بذاته»، والحسن البصري: «لم يزل ولا يزال»، ومقاتل بن حبان: الذي لا عيب فيه.

في الترجمات الإنكليزية للقرآن[١٥].

ومن الممكن أن ينسحب هذا التحليل التفسيري لهذه السورة القصيرة[١٦] على المنظومة الدلالية القرآنية بأكملها، والتي شكلت (أو أعادت ـ باعتبار الحنيفية الإبراهيمية القديمة ـ تشكيل) مجموعة جديدة من الصلات بين التصور اللغوي والتصور الوجودي. ولا بد من فهم السمات الجوهرية لهذه الرؤية الإسلامية الكلية للعالم في إطار التعالي [التنزيه] الوجودي بالغ التكثيف حول مفهوم التوحيد، والذي يتجلى بوضوح في تعريف الله لذاته في القرآن. وتنبني العلاقة بين الله والإنسان على هذه المركزية الوجودية وتنزيه الله.

وهنا أود تأكيد هذه السمة الجوهرية للأنطولوجيا الإسلامية بالإشارة إلى [إقرار] التمايز الوجودي بها. فعبارة هورتن «أن الله خارج هذا العالم»[١٧] لا تتسق مع هذا التمايز الوجودي؛ لأن استخدامي للتمايز الوجودي ينطوي على تمايز مطلق للمجالات الوجودية، وليس وجوداً خارجاً في المجال الوجودي نفسه. ومن ثَمَّ فإن الصمد ـ كذات وجودية مطلقة في سورة الإخلاص، كما حللناها في السطور الماضية ـ لا تتعارض مع الآيات القرآنية الأخرى التي يقول فيها الله إنه نفخ في الإنسان من روحه (الآية ٢٩ من سورة الحِجر، والآية ٧٣ من سورة ص) وإنه (أقرب إليه [إلى الإنسان] من حبل الوريد) (الآية ١٦ من سورة ق؛ وانظر أيضاً الآية ٨٥ من سورة الواقعة). وربما يوضح هذا التمييز الدقيق الدينامية الداخلية للفكر الإسلامي المُشَكِّلة لفهم التمايز الوجودي الواضح بين الله والإنسان عبر تصور القُرْبِيَّة [القربى] بين الله

---

(١٥) من بين هذه الترجمات ترجمة مرمادوك بكتول "Allah, the eternally Besought of All"، وترجمة يوسف علي (١٩٨٣) "God, the Eternal, the Absolute"، وترجمة محمود زايد (١٩٨٠) "the Eternal God"، وترجمة محمد شاكر (١٩٨٦) "Allah is He on Whom all depend".

(١٦) إن تحليل رِنْجِرين (Ringgren, 1962: 93-96) اللغوي لسورة الإخلاص يدعم هذا الطرح الخاص بإعادة التقييم.

(١٧) «إن الكون تعبير غير مباشر عن خفاء الإله؛ لأن الحُجُب تفصل عن العالم الأدنى ـ «حُجُب النور» و«بحار النور»: وهذه [الحجب] مرقومة بحسب أشكال سبعة: ٧٠٧٠٠ إلى ٧٠٠٠٠. ومن ثم فإن كون الإله خارج العالم هو أمر عظيم بصورة غير محدودة، والإله «بعيد المنال» للبشر، أي أنه «مستتر». ووراء بحار النور وطبقات الكواكب السبع، وما يسمى بالسماوات السبع يتعزز الحجاب بين الإله والبشر» (Horten, 1973: 5).

والإنسان من خلال نوع معين من أنواع العلاقة. وهذا يوضح أيضاً مجال التقاطع بين الخيال والفكر بين المذاهب الإسلامية المختلفة، كما يبين كيف تشكل التفسيرات الظاهرية والباطنية للقرآن عموم الرؤية الكلية للعالم المتمركزة حول الإله.

وهكذا فإن العلاقة بين الله والإنسان في هذه الرؤية الكلية للعالم مختلفة كلية عن علاقة القرب الوجودي المبنية على فرضية التداخل بين المجالات الوجودية. ولذا فإن الرؤية القرآنية الكلية للعالم تنحو تجاه السمو الوجودي، بينما تحول التاريخ الفكري الغربي تدريجيّاً تجاه مُمَاثَلة وجودية. ويعد تحليل إيزوتسو (Izutsu, [n. d.]: 70-72) للعلاقة المركبة بين الله والإنسان كقطبين وجوديين في إطار أربعة أنواع، وتعريف شوون للإسلام[١٨] في إطار تعريفات الإله والإنسان ـ يُعَدَّان تفسيرين مفيدين للعلاقة الوجودية الإسلامية الجديدة بين الله والإنسان. كما يعد تصنيف نيويهاوزي (Nieuwenhuijze, 1985) لهذه العلاقة كـ«علاقة بين الإله والإنسان: في صورة الوحي؛ وعلاقة بين الإنسان والإله: الإيمان كأسلوب حياة؛ وعلاقة بين الإنسان وأخيه الإنسان: الإسلام كنظام اجتماعي ـ ثقافي»، بالغ الأهمية أيضاً نظراً لمضامينه الاجتماعية ـ الثقافية.

وسيجري تحليل الوحي والنظام الاجتماعي ـ الثقافي باعتبارهما نوعين محددين للعلاقة الوجودية في الأجزاء التالية. ولذا يمكننا ـ في هذه المرحلة ـ التركيز في الإيمان كعلاقة إيجابية بين الإنسان والإله، وفي الكفر كعلاقة سلبية بين الإنسان والإله. كما يمكننا النظر إلى الإيمان كنوع محدد من أنواع العلاقة بين الإنسان والإله على أنه إدراك ووعي بعلو الله الوجودي (الأنطولوجي)، حيث يحدد الإسلام منهجين وجوديين بديلين من حيث ثنائية الإيمان والكفر (والشرك). ولهذه الثنائية تداعيات معرفية وقيمية واجتماعية ـ ثقافية بارزة.

---

(١٨) «الإسلام التقاء بين الإله بذاته والإنسان بذاته. والإله بذاته، أي: الإله المتخيَّل، وليس كما يتجلى بطريقة معينة في وقت معين، ولكن بصورة مستقلة عن التاريخ، وبقدر كونه هو وأيضاً وفقاً لطبيعته فهو يَخلُق ويوحِي. والإنسان بذاته، أي: الإنسان المتخيَّل، وليس كإنسان خاطئ في حاجة إلى معجزة لتحقيق خلاصه، ولكن كإنسان؛ كذات إلهية الصورة وُهِبت ذكاء يمكنها من إدراك المطلق وإرادة تمكنها من اختيار ما يؤدي إلى المطلق» (Schuon, 1965: 13).

ورغم الزعم بأن الأمانة التي اشتق منها لفظ الإيمان منبثقة من أصول عبرية (Ahrens, 1930: 36) أو آرامية (Horovitz, 1916: 55; Ahrens, 1930: 36)، إلا أن هذه الكلمة أيضاً قد جرت إعادة تقييمها داخل المنظومة الدلالية القرآنية. ويعد طرح براومان بأن «الأمانة [كلفظة] قد صيغت بصورة عادية من لفظ أمن، وأنها تعني (البحث عن الأمان) و(أن تكون في أمان) بالله فيما يتعلق بالمصير والموت» (Ringgren, 1951: 1) أوثق، رغم أن هذا المصطلح الرئيس يحمل معاني إضافية. كما يعد تحليل رنجرين (Ringgren, 1951) حول تطور هذا المصطلح القرآني ذا أهمية خاصة من هذا المنظور. ومع أنه يفرق (Ringgren, 1951: 9) بين معاني الأمانة كأمن وكإيمان (مضاد كَفَر أو أَجْرَم)، إلا أن المعنى الاشتقاقي والتصوري لهذه الكلمة يظهر في المجال الدلالي المتشابك لهذين المعنيين. ومن هذا المنظور فإن كلمة (المؤمنون) ـ وفقاً للمعنى الثاني ـ كما في سورة البقرة (الآيات ٣ ـ ٥ و٢٨٣)، وفي سورة آل عمران (الآية ١٧٩)، وفي سورة التوبة (الآية ٧١)، وفي غير هذه المواضع ـ تشير إلى من يستشعرون الأمن والحفظ الوجودي في [اسمَي الله] «المؤمن المهيمن» بالمعنى الأول (كما وردا في سورة الحشر، الآية ٢٣)؛ لأن ﴿ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِۖ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَوْلِيَآؤُهُمُ ٱلطَّٰغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ ٱلنُّورِ إِلَى ٱلظُّلُمَٰتِۗ﴾ [البقرة: ٢٥٧].

إن هذا الحقل الدلالي المتشابك يوجِد بُعداً سيكولوجيّاً ـ وجوديّاً لمعنى «اطمأن» في القرآن: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ ٱللَّهِۗ أَلَا بِذِكْرِ ٱللَّهِ تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوبُ﴾ [الرعد: ٢٨]. وهذا البعد السيكولوجي ـ الوجودي يضفي معنى روحيّاً شاملاً لا حد له على لفظة الأمانة بما يتجاوز تفسير آرنز للإيمان بأنه التصديق (Fürwahrhalten) (Ahrens, 1930: 60). ولذا فإن قول البيضاوي بأن الإيمان هو «تصديق (Fürwahrhalten) مع طمأنينة قلب» (Ringgren, 1951: 15)، والذي أقرته المذاهب الإسلامية كافة تقريباً، يوضح العلاقة بالغة القوة بين الوعي الوجودي والمعرفة في التصور الإسلامي للرؤية الكلية للعالم.

إن هذا التخيل للرؤية الكلية للعالم يحدد السمات الأساسية للتمايز الوجودي للعلاقة بين الإنسان والإله في الإسلام من خلال فهم معين للإيمان يوجهه تحقق الأمن الوجودي. كما أن ذكر الله ينتج [صلة] قُربِيَّة في العلاقة

بين الإنسان والإله من خلال اطمئنان القلوب، ولكنه لا يعني تداخلاً وجودياً في تلك العلاقة، والذي يقوض الأمن الوجودي بمعناه المطلق. وهذه الحال الوجودية في العلاقة بين الإنسان والإله في الإسلام محددة بصورة قاطعة. ولذا فقد يرفض المرء مثل هذه العلاقة، وقد يفضل علاقة سلبية بينه وبين الإله (الكفر، وسيكون في هذه الحالة كافراً). ومع ذلك فمن المستحيل، ومن غير المنطقي أيضاً، أن يُفرض على المسلم الواعي، الذي يقبل مثل هذه العلاقة بينه وبين الله، إطار معرفيّ ـ قيميّ ينطوي على إنكار روح هذه العلاقة الوجودية. وكما سنوضح في الأجزاء الخاصة بالتداعيات المعرفية والقيمية، فإن الإيمان (الوجود/ الأنطولوجيا) والعِلم (المعرفة/ الإبستمولوجيا) والعمل الصالح (الأخلاق) هي المفاهيم الثلاثة الرئيسة المترابطة في القرآن التي تنشئ علاقة ترابط بين الوجود والمعرفة والقيم[١٩].

إن الطبيعة تتألف من البيئة المادية التي تقع داخلها هذه العلاقة بين الإنسان والإله؛ لذا فإن سبب وجودها يرتبط مباشرة بهدف الإنسان، ومن ثم يشترك الإنسان مع الطبيعة في المجال الوجودي ذاته؛ وذلك لأن كليهما مخلوق، ولكن الإنسان في النهاية متفوق على الطبيعة؛ لأنه خليفة الله. ومن ثَمَّ هناك تراتبية هرمية في العلاقة بين الله والإنسان والطبيعة، من خلال التراكم الفكري في تاريخ الفكر الإسلامي حول معتقد التوحيد.

منهجة النموذج

شَكَّلت هذه التراتبية الوجودية المطلقة وعلو الخالق في المنظومة القرآنية المتمركزة حول الإله جوهر الوحدة النموذجية بين المدارس الإسلامية المتعددة في تاريخ الفكر الإسلامي. حيث يمكن القول بصفة عامة: إنّ أهل الكلام والفلسفة والتصوف ـ الفروع الرئيسة للفكر الإسلامي ـ كانوا يستهدفون إظهار ومنهجة الجوانب المتعددة لهذه الحقيقة الأساسية (التراتبية الوجودية المطلقة) من خلال المناهج والتصنيفات المختلفة، وكانت

---

(١٩) يشرح الغزالي هذه العلاقة في كتابه **أيها الولد** (الغزالي، ١٩٣٣: ٥٥ ـ ٥٨) من خلال القياس التالي: «العلم شجرة والعمل ثمرتها، ولو قرأت العلم مئة سنة، وجمعت ألف كتاب، لا تكون مستعداً لرحمة الله تعالى إلا بالعمل... أيها الولد، العلم بلا عمل جنون، والعمل بغير علم لا يكون».

المناقشات المطولة حول صفات الله نتيجة محاولاتهم لحفظ هذه الخاصية للعقيدة القرآنية في مرحلة المواجهة مع النظم الاعتقادية لفترة ما قبل الإسلام، وذلك بعد التوسع الإسلامي وبلوغه مراكز الحضارات القديمة. وعلى رأس هذه المراكز الفكرية قبل الإسلام تأتي أربعة: مدرسة الإسكندرية، ومدرسة المَشْرِق النسطورية، ومدرسة حَرَّان، ومدرسة جنديسابور الإيرانية[٢٠]. ورغم قول بعض العلماء: إن تاريخ نقل الأعمال الكلاسيكية الإغريقية إلى الحضارة الإسلامية لم يُوَثَّق بعد بصورة مناسبة (Toll, 1976: 31)، إلا أنه لا يمكن إنكار دور هذه المدارس في عملية النقل.

ومن الممكن تقييم تاريخ التراكم الفكري الإسلامي بأنه تاريخ للتحدي الذي مَثَّلته المنظومات القرآنية الوجودية والمعرفية والقيمية لمراكز الحضارات القديمة قبل الإسلام، والتي نشأت حولها أجواء جغرافية ـ ثقافية مؤلفة من معتقدات مختلفة. وقد نزع بعض غلاة الخوارج وغلاة الشيعة نحو المماثلة والقرب الوجوديين، وليس نحو التنزيه والتراتبية الهرمية الوجودية القرآنيين؛ حيث تركزت هذه النزعات في تصورين للألوهية يمثلان طرفا نقيض: التجسيم/التشبيه (الرؤية الفيزيقية والمشبِّهة بالإنسان) والتعطيل (النفي). فالبغدادي في تحليله يصنف المشبهة إلى فريقين: أولهما يشبه جوهر الخالق بجوهر الكائنات الأخرى؛ والآخر يشبه صفاته بصفات الكائنات الأخرى (Al-Baghdâdî, 1935: 31-32). كما يورد قائمة طويلة بالطوائف المشبهة، مشيراً إلى أن ظهور معتقد التشبيه مرتبطٌ بعديدٍ من الجماعات من غلاة

---

(٢٠) لم تكن مدرسة الإسكندرية مركزاً «محليّاً أو حتى قوميّاً، بل كانت مركزاً عالميّاً» (O'Leary, 1948: 20)، حيث كانت نقطة التقاء الحضارات الهيلينية واليهودية والبابلية والمصرية. وقد أُسست مدرسة المشرق النسطورية، والتي برزت عقب انقسام المسيحية بين كنائس مونوفيزية (Monophysite) وأرثوذكسية ونسطورية، في بدايتها في أنطاكية، ولكنها نُقلت بعد ذلك إلى إيديسا (أورفا حالياً)، ثم إلى نسيب (نزيب/ نصيبين). ومن خلال ترجمة الأعمال الإغريقية إلى السريانية، استطاع أعضاء هذه المدرسة جَسْر الهوة بين البيئات الجغرافية ـ الثقافية الإغريقية والمسيحية والإيرانية. وكانت مدرسة حرّان هي مركز الصابئة الذين عدّوا أنفسهم الأتباع السريين للنبي إدريس أو هِرمِس، ولعبت دوراً بارزاً في نقل التراث الهرمسي. أما مدرسة جنديسابور الإيرانية، وهي مؤسسة للدراسات الطبية والفلسفية أنشئت على يد خسرو أنوشروان (٥٢١ ـ ٥٧٩) وطُوِّرت بدعم من المسيحيين النسطوريين (De Boer, 1967: 14)، فقد لعبت دوراً في انتقال العوامل الثقافية بين كل من التراث الإغريقي والمسيحي والهندي والزرادشتي.

الروافض[٢١]. كما يقول البغدادي: إن كل هذه الجماعات خارجة عن الإسلام رغم زعمهم ارتباطهم به ظاهريّاً.

وفي بيان آثار هذه الأجواء الجغرافية ـ الثقافية التلفيقية [المؤلفة من عقائد مختلفة]، يرى الشهرستاني أن تلك الطوائف المشبهة قد تأثرت بالمسيحية وبالحلولية[٢٢]. وتعد المقارنة التي عقدها بعض غلاة الشيعة (الروافض) بين عليّ والمسيح ذات مغزى كبير من هذا المنظور[٢٣]؛ فقد تحول هذا الطرح إلى مماثلة وجودية كاملة بالإلهية على يد بعض أتباع الذَّمية والعليانية الذين زعموا أن عليّاً هو الله وذمّوا محمداً، وزعموا أن عليّاً بعثه لِيُنبئ عنه فادَّعى الأمر لنفسه (Al-Baghdâdî, 1935: 68-69). إن عقيدة المفوِّضة بشأن الصفات الإلهية لله ولمحمد ولعلي تمثل صيغة خاصة لفهم التقسيم الوجودي، فهي تحمل مزيجاً من السمات التي تشمل الصورة الأفلاطونية للإله بأنه **الديميورغ** والتقسيم الوجودي **المسيحاني** في التجربة الغربية[٢٤].

---

(٢١) يمكن تلخيص القائمة التي أوردها البغدادي في كتابه فيما يلي: (١) السبئية الذي كانوا يعتقدون إلهية علي، ويشبهونه بذات الله. (٢) والبيانية من أتباع بيان بن سمعان الذي زعم أن معبوده إنسان من نور على صورة الإنسان في أعضائه. (٣) والمغيرية من أتباع المغيرة بن سعيد العِجلي الذي يرى أن معبوده ذو أعضاء، وأن أعضاءه على صور حروف الهجاء. (٤) والخطابية الذين قالوا بإلهية الأئمة. (٥) والحلولية قالوا بحلول الله في أشخاص الأئمة. (٦) والمُقَنَّعية المُبَيِّضة من أهالي ما وراء النهر الذين كانوا يزعمون أن المقنع إله، وأنه مصور في كل زمان بصورة مخصوصة. (٧) والعذافرة الذين قالوا بإلهية ابن أبي العذافر المقتول ببغداد (Al-Baghdâdî, 1935: 31-32).

(٢٢) فالشيعة الغالية مثلاً يشبهون الخالق بالمخلوق. وقد قالت المغيرية والبيانية والسبئية والهاشمية وأتباعها: إن الإله يصور بصورة البشر. ووفقاً للشهرستاني، كانت الغالية تقول بأن شخصاً بعينه إله، أو أن فيه جزءاً مُتجسِّداً من الإله، متبعين المسيحيين والحلوليين في كل مجتمع بصورة عمياء (الشهرستاني، ١٩٣٤، ج ٤٣: ص١٠٣ ـ ١٠٤).

(٢٣) «فلما قُتل علي ﷺ زعم ابن سبأ أن المقتول لم يكن عليّاً، وإنما كان شيطاناً تصور للناس في صورة علي، وأن عليّاً صعد إلى السماء كما صعد إليها عيسى بن مريم ﷺ، وقال: «كما كذبت اليهود والنصارى في دعواها قتل عيسى، كذلك كذبت النواصب والخوارج في دعواها قتل علي، وإنما رأت اليهود والنصارى شخصاً مصلوباً شبهوه بعيسى، كذلك القائلون بقتل علي رأوا قتيلاً يشبه عليّاً فظنوا أنه علي، وعلي قد صعد إلى السماء، وأنه سينزل إلى الدنيا وينتقم من أعدائه»» (Al-Baghdâdî, 1935: 42)!

(٢٤) «وأما المفوِّضة من الرافضة فقوم زعموا أن الله تعالى خلق محمداً، ثم فوَّض إليه خلقَ العالم وتدبيره، فهو الذي خلق العالمَ دون الله تعالى، ثم فوض محمدٌ تدبير العالم إلى علي بن أبي طالب، فهو المدبِّرُ الثاني. وهذه الفرقة شر من المجوس الذين زعموا أن الإله خلقَ الشيطان، ثم إن الشيطانَ خلق الشرورَ، وشر من النصارى الذين سمَّوا عيسى ﷺ مدبراً ثانياً. فمن عَدَّ مفوضة الرافضة من فرق الإسلام فهو بمنزلة من عَدَّ المجوس والنصارى من فرق الإسلام» (Al-Baghdâdî, 1935: 68).

وأما التصور الذي يمثل طرف النقيض الآخر، أي: التعطيل، فهو التصور الضمني للإله بما يؤدي إلى فكرة محدودة خاملة للإله في أقصى حالاتها في تاريخ الفكر الإسلامي. ويلخص الشهرستاني ذلك بقوله: إن التعطيل يمكن أن يفصل بين (أ) الصنعة [صنعة الخلق] والصانع، وبين (ب) الصانع والعالَم، وبين (ج) الخالق والصفات الأزلية التي تظل في ذاته، وبين (د) نصوص القرآن والسنة المجردة ومعانيها الدالة عليها. وربما يؤدي مثل هذا التصور إلى فكرة مجردة وخاملة عن الله كتفسير معين للروح. وهنا يعد الربط الذي يطرحه الشهرستاني بين تصور الدهرية وتصور المعطلة مهمّاً جداً في بيان الصلة بين فكرة الإله المجرد/ الخامل وفرضية الطبيعة ذاتية التهايؤ[٢٥]. ولذلك يمكن القول إجمالاً: إن التشبيه والحلول يضاهيان القرب الوجودي في صورته المسيحانية، بينما يضاهي التعطيل تخيل القرب الوجودي في الفلسفة الحديثة، وخاصة فيما بعد ظهور نظرية الميكانيكا النيوتونية.

إن أصالة الفكر الإسلامي تكمن في طابعه الوجودي الخاص المنبثق من القرآن، والذي جرت منهجته في خلال عملية التحدي هذه. وقد كان مؤسسو عديدٍ من المذاهب الإسلامية يهدفون إلى تفسير الطابع الوجودي القرآني والحفاظ عليه داخل سياق جديد من المنهجية التي تدين بوجودها للتراكم (الثقافي) قبل الإسلامي لهذه المراكز الفكرية للحضارات القديمة. ولا بد من تأكيد أن هذه النظرية وهذا التصور المتعلقين بالتنزيه والوحدة الوجوديين ـ قد حظيا بالقبول لدى كبار العلماء المسلمين، وبإجماع الأغلبية الساحقة لجمهور المسلمين عبر العصور، رغم ظهور بعض الصور المركبة (التي جاءت على خلاف المنهج الوجودي والتنزيه القرآني)، وخاصة في ظل الأجواء الجغرافية ـ الثقافية التلفيقية لهذه المرحلة، كما ذكرنا آنفاً. وربما

(٢٥) «وأما تعطيل الصانع عن الصنع فقد ذهب وهْمُ الدهرية القائلين بقدم العالم إلى أنَّ الحكم بقدم العالم في الأزل تعطيل الصانع عن الصنع، وقد سبق الرد عليهم بأن الإيجاد قد تحقق حيث تصور الإيجاد وحيث ما لم يتصور لم يكن تعطيلاً، وكما أن التعطيل ممتنع، كذلك التعليل ممتنع، وأنتم عللتم وجود العالم بوجوده وسميتم معبودكم علة ومبدياً وموجباً، وذلك يؤدي إلى أمرين محالين أحدهما بثبوت المناسبة بين العلة والمعلول وقد سبق تقريره، والثاني أن العلة توجب معلولها لذاتها. والقصد الأول وجود العالم من لوازم وجوده بالقصد الأول فإن العالي لا يريد أمراً لأجل الأسفل، فبطل أيضا هذا التعليل» (الشهرستاني، ١٩٣٤، ج ٥١: ص١٢٦).

يكمن السبب الجوهري وراء هذا الاتساق والاستمرارية في وضوح القرآن في تعريفه بالله كمصدر للحقيقة المطلقة. ويشمل هذا الوضوح أيضاً التعريف بالله من جانب العلماء المسلمين؛ فالتفتازاني ـ على سبيل المثال ـ يقول في تعريفه «الله»: إنه هو المُحدِث للعالم(٢٦)، بينما يُعَرِّفه الكندي بطريق النفي (via negative)(٢٧)، ويُعَرفه الفارابي بالموجود الأول(٢٨)، في حين يعرفه الكلاباذي في إطار صوفي(٢٩). وكل هذه التعريفات لا تكشف عن هذا الوضوح فقط، ولكنها تبين أيضاً المبدأ النموذج الذي يمثل الأساس المشترك بين المدارس الفكرية الإسلامية فيما يتعلق بالوحدة الوجودية والوضوح المستند إلى مبدأي التوحيد والتنزيه.

ولقد جرت منهجة النموذج الإسلامي حول هذه الصبغة الوجودية في خلال عملية تحدي الإرث قبل الإسلامي للحضارات القديمة. كما أن تشكل العقائد وأصول الدين ـ كما حدث في عملية تقنين العقيدة ـ وتطور علم

---

(٢٦) «المحدث للعالم هو الله تعالى الواحد القديم الحي القادر العليم السميع البصير الشائي المريد ليس بعرض، ولا جسم، ولا جوهر، ولا مصور، ولا محدود، ولا معدود، ولا متبعض، ولا متجزئ، ولا متركب، ولا متناهٍ، ولا يوصف بالماهية، ولا بالكيفية، ولا يتمكن في مكان، ولا يجري عليه زمان، ولا يشبهه شيء، ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء» (التفتازاني، ١٩٥٠: ٣٦).

(٢٧) «فالواحد الحق إذن، لا ذو هيولي، ولا ذو صورة، ولا ذو كمية، ولا ذو كيفية، ولا ذو إضافة، ولا موصوف بشيء من باقي المعقولات؛ ولا ذو جنس، ولا ذو فصل، ولا ذو شخص، ولا ذو خاصة، ولا ذو عرض عام، ولا متحرك، ولا موصوف بشيء مما نفي أن يكون واحداً بالحقيقة؛ فهو إذن وحدة فقط محض، أعني: لا شيء غير وحدة؛ وكل واحد غيره فمتكثر» (الكندي، ١٩٧٤: ١١٢).

(٢٨) «الموجود الأول هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات؛ وهو بريء من جميع أنحاء النقص. وكل ما سواه فليس يخلو من أن يكون فيه شيء من أنحاء النقص. . . فوجوده أفضل الوجود وأقدم الوجود، ولا يمكن أن يكون وجود أفضل ولا أقدم من وجوده. . . فهو إذن منفرد الوجود وحده. فهو واحد من هذه الجهات» (الفارابي، ١٩٨٥: ٣٧ ـ ٤٠).

(٢٩) اجتمعت الصوفية على أن الله واحد أحد فرد صمد قديم عالم قادر حي سميع بصير عزيز عظيم جليل كبير جواد رؤوف متكبر جبار باقٍ أول إله سيد مالك رب رحمن رحيم مريد حكيم متكلم خالق رزاق، موصوف بكل ما وصف به نفسه من صفاته، مسمى بكل ما سمى به نفسه، لم يزل قديماً بأسمائه وصفاته، غير مشبه للخلق بوجه من الوجوه، لا تشبه ذاته الذوات، ولا صفته الصفات، لا يجري عليه شيء من سمات المخلوقين الدالة على حدثهم، لم يزل سابقاً متقدماً للمحدثات، موجوداً قبل كل شيء، لا قديم غيره، ولا إله سواه. ليس بجسم ولا شبح، ولا صورة ولا شخص، ولا جوهر ولا عرض، لا اجتماع له ولا افتراق، لا يتحرك ولا يسكن، ولا ينقص ولا يزداد، ليس بذي أبعاض ولا أجزاء، ولا جوارح ولا أعضاء، ولا بذي جهات ولا أماكن، لا تجري عليه الآفات» (Al-Kalabâdhî, 1935: 14).

الكلام ـ مثلما حدث من خلال منهجة علم الإلهيات ـ جاءا نتيجة لمحاولات إعادة إنتاج الصبغة الوجودية القرآنية في إطار بنية كلية جديدة؛ استجابةً لهذا التحدي الحضاري. ولذا فعلم الكلام ليس مجرد «جدالات اعتذارية موسعة دون اهتمام جوهري حقيقي بالفهم المنطقي للوجود ككل»، أو «نوع من السفسطة كفن صناعة التناقضات» (Frank, 1968: 295)، ولكنه ـ أيضاً وبصورة خاصة ـ طريقة لشرح الحقيقة العقدية. وقد برز نتيجة للضرورة المتعلقة بالاستدلال الفلسفي على ذات الله وصفاته والعلاقة بينه وبين الإنسان والكون. ومن ثم ـ كما يؤكد فرانك ـ فإنه «خلافاً لعددٍ من الكتّاب الذين يقولون بأن بدايات علم الكلام لم تُمثِّل في الحقيقة فرضيات ظنية في مجال الإلهيات، وخلافاً أيضاً لغيرهم من الكتّاب الذين يقولون بأن علم الكلام ـ في نهاية الأمر ـ ليس بالأمر المعقد، وإنما هو علم بسيط، وغير متطور، (خلافاً لكلِ هؤلاء) فإن لغة علم الكلام ـ منذ بدايات العلم التي أمكن التعرف عليها تفصيلياً ـ تعد لغةً بالغة الدقة، كما تعد طروحاته وحججه محددة ومنقحة بعناية في المفاهيم والصياغة».

لذا فالكلام ليس فنّاً لصناعة التناقضات، ولكنه طريقة لتبيان الصبغة الوجودية القرآنية من خلال منهج وخطاب خاصين. وفي الواقع فإن العلوم الإسلامية كافة ـ من هذا المنظور ـ تعد ذات بنية بالغة التكامل والترابط؛ فهي جميعاً تشبه الطرق التي تلتقي في نقطة التقاء، وهذه النقطة هي التصور الوجودي لله والعالم (الذي هو اسم لما سوى الله تعالى). وتوضح الصلة الدلالية بين الجذر الاشتقاقي للفظة عالَم كـ«علامة، أو أمارة يعرف بها الشيء» وبين معناها كـ«صنف من أصناف الموجودات/ الكون» التصور الكوزمولوجي للكون كعلامة لمعرفة الله؛ وهي العلامة التصورية التي أبرزها عديدٌ من العلماء المسلمين في مقدمات كتبهم عن علم الإلهيات؛ فالصابوني ـ مثلاً ـ يستهل كتابه **البداية في أصول الدين** (Al-Sâbûnî, 1980: 19) بتعريف العالَم قائلاً: إن «العالم اسم لما سوى الله تعالى؛ لكونه عَلَماً على وجود الصانع». ولذا فإن علم أصول الدين يلعب دوراً مركزيّاً في صياغة العقل المسلم. ومن ثمّ يقول الطحاوي: إن علم أصول الدين أشرف العلوم. وحاجة العباد إليه فوق كل حاجة؛ لأنه لا حياة للقلوب إلا بأن تعرف ربها ومعبودها وفاطرها، بأسمائه وصفاته وأفعاله. وهو يسمى أيضاً علم التوحيد (الطحاوي، ١٩٨٧: ٩).

إن معرفة العلاقة الوجودية بين الإنسان وربه هي الجوهر الأساس في طريق المسلم للإيمان والفكر والحياة؛ ولذا تكاد كل كتب التاريخ الفكري الإسلامي تستهل بفقرة عن المنهجية الخاصة لمعرفة الله. وهذه السمة تعطينا مفتاحاً مهماً لمعرفة مراحل صياغة الوعي المسلم، ولذا يستحيل الفصل بين أي مجال من مجالات الفكر أو الحياة وبين هذا الوعي الوجودي، الذي يعد العقبة الرئيسة أمام أي نوع من أنواع التمييز العلماني. كما يبين تصنيف علم الفقه إلى فقه اعتقادي[(٣٠)]، وفقه علمي[(٣١)]، وفقه وجداني[(٣٢)] (Izmirli, 1981: 45) منذ عصر أبي حنيفة وحتى العصور الحديثة ـ هذه الصلات البينية فيما بين الإيمان والفكر والأخلاق والقانون. وتشمل هذه التصنيفات الثلاثة للفقه مجال الاعتقاد، ومجال القانون، ومجال الأخلاق؛ على الترتيب.

ويعد التوحيد والتنزيه مبدأين أساسيين في هذا الوعي الوجودي وفي صياغة العقيدة الإسلامية. وتلك هي السمة الرئيسة لعلم العقائد والكلام، بدءاً بكتاب أبي حنيفة **الفقه الأكبر** (أبو حنيفة، ١٩٨١أ: ٥٨)؛ والذي يعد أول صياغة منهجية للاعتقاد الإسلامي. وتشمل أول فقرة من هذه الرسالة تعريف جوهر التوحيد، في حين تهدف الفقرة الثانية إلى تأكيد مبدأ التنزيه، «أصل التَّوْحِيد وَمَا يَصح الاعْتِقَاد عَلَيْهِ يجب أن يَقُول: آمَنت بِالله، وَمَلَائِكَته، وَكتبه، وَرُسُله، والبعث بعد المَوْت، وَالقدر خَيره وشره من الله تَعَالَى، والحساب، وَالْمِيزَان، وَالْجنَّة، وَالنَّار. وَذَلِكَ كُله حق. وَالله تَعَالَى وَاحِد لَا من طَرِيق العدَد، وَلَكِن من طَرِيق أنه لَا شريك لَهُ؛ لم يلد وَلم يُولد، وَلم يكن لَهُ كفواً أحد، لَا يشبه شَيْئاً من الْأَشْيَاء من خلقه، وَلَا يُشبههُ شَيْءٌ من خلقه، لم يزل وَلَا يزَال بأسمائه وَصِفَاته الذاتية والفعلية».

إن هذه العبارات لم تؤثر فقط في أتباع مذهب أبي حنيفة، ولكنها أثرت أيضاً في عقيدة عموم المسلمين عبر العصور. فوضوح هذه المبادئ قد ردم الهوة بين علم الإلهيات ذي المنهجية لدى العلماء واعتقاد جمهور

---

(٣٠) وتشمل بعض أسمائه الأخرى: الفقه الأكبر، وعلم التوحيد، وعلم الكلام.

(٣١) ويسمى هذا العلم بفقه الشرائع والأحكام، وهو المعنى الأكثر تداولاً لعلم الفقه.

(٣٢) يسمى هذا العلم أيضاً بفقه الأخلاق والتصوف.

المسلمين. وهذا هو السبب وراء عدم ظهور كيان مماثل للكنيسة كمؤسسة عقدية في التاريخ الإسلامي، ووراء السرعة البالغة لعملية التطبع الاجتماعي في الإسلام مقارنة بالديانات الأخرى. ويعد تفسير هيغل للعلاقة بين الإيمان بالله والشمول الروحي والشخصية الإنسانية في الإسلام مقارنة بالإله في اليهودية (يهوه) بالغ الأهمية في بيان أثر هذا الوعي الوجودي [التوحيد والتنزيه] في عملية نشر الاعتقاد وتطبيعه(٣٣).

لقد منع مبدآ التوحيد والتنزيه ظهور أي نوع من أنواع القرب الوجودي، وعززا فهم التمايز والتراتبية الوجوديين(٣٤). وينطبق ذلك على أهل السنة بصورة خاصة، كما ينطبق أيضاً على أتباع المذاهب الأخرى، باستثناء التصورات المتطرفة للمشبهة والمعطلة كما ذكرنا سابقاً. وحقيقة، فإن تشكل علم الكلام في الإسلام هو نتيجة لردود الفعل إزاء هذه الانحرافات عن المنهج الوجودي الإسلامي الأصيل لصالح الأطر الجغرافية ـ الثقافية التلفيقية السابقة للإسلام(٣٥). وتتركز نقاشات المتكلمين في موضوع البحث عن أكثر الطرق فعالية للحفاظ على هذه المبادئ في عملية التحدي للتراث قبل الإسلامي. ولذا فإن التاريخ الفكري الإسلامي لم يشهد ظهور تصور للقرب الوجودي كظاهرة عامة وشائعة، كما كانت الحال ـ وفقاً لما ناقشناه في الفصل السابق ـ فيما يتعلق بالتجربة الغربية.

---

(٣٣) «لم يكن يهوه سوى إله هذا الشعب الواحد ـ إله إبراهيم، وإسحق ويعقوب، فلم يقطع هذا الإله عهداً إلا مع اليهود، ولم يتجلَّ إلا لهذا الشعب. وقد جرى التخلص من هذه الخصوصية في العلاقة في ظل الديانة المحمدية. وفي ضوء هذا الشمول الروحي، وهذه النقاوة والبساطة المطلقة بلا تقييد فيما يتعلق بالتصور، لم يعد للشخصية الإنسانية هدف سوى إدراك هذا الشمول وهذه البساطة. فليس لله هذا الهدف التقريري المحدود كما هو الحال بالنسبة إلى إله اليهود. فعبادة الله الواحد هي الهدف الوحيد الأسمى في الديانة المحمدية» (Hegel, 1902: 451-452).

(٣٤) يوضح الاقتباس التالي من كتاب **الفقه الأكبر** هذه التراتبية الوجودية المتمايزة حول مبدأ التنزيه: «وصفاته كلها بخلاف صفات المخلوقين؛ يعلم لا كعلمنا؛ ويقدر لا كقدرتنا؛ ويرى لا كرؤيتنا؛ ويتكلم لا ككلامنا؛ ويسمع لا كسمعنا؛ ونحن نتكلم بالآلات والحروف؛ والله تعالى يتكلم بلا آلة وحروف؛ والحروف مخلوقة وكلام الله تعالى غير مخلوق؛ وهو شيء لا كالأشياء: ومعنى الشيء الثابت بلا جسم، ولا جوهر، ولا عرض، ولا حدَّ له، ولا ضد له، ولا ند له، ولا مثل له» (أبو حنيفة، ١٩٨١أ: ٥٩).

(٣٥) وحتى بعد بداية تشكل علم الكلام استمرت بعض النزعات نحو القرب الوجودي في ظل تأثير منظومات الاعتقاد قبل الإسلامية (Tritton, 1947: 137).

ربما يعد المعتزلة - أصحاب أول مذهب ينشئ اتصالاً بالفلسفة الإغريقية - مثالاً جيداً من منظور المنهج الوجودي الإسلامي الذي يتجاوز تراثه قبل الإسلامي. ومن الممكن تلخيص قواعد هذا المذهب فيما يلي[٣٦]: عدل الله يقتضي أن يكون الإنسان صاحب أفعاله؛ يترتب على القول بالعدل الإلهي القول بأن الله لا يجوز عليه ما ينافي العدل والمساواة؛ الله يفرق بين الخير والشر من حيث كونهما خيراً وشرّاً؛ تستحيل رؤية الله عياناً في الدنيا وفي الآخرة، لأن الله لا يحده مكان ولا جهة؛ القرآن كلام الله مخلوق له؛ العقل يقتضي تعيين إمام للأمة بالضرورة؛ وأخيراً، رضا الله وسخطه ليسا صفتين [من صفات الله]، بل هما حالان.

والمعتزلة مدينون للفلسفة الإغريقية، وهو ما يتجلى بأوضح صورة في الفرضية المعتزلية باستقلالية العقل البشري في تكوينه الذَرِّي الميتافيزيقي. ويمكن القول - **ظاهرياً** - بأن فرضية استقلالية العقل البشري يمكن أن ينتج عنها القول بالمساواة بين المستويات المعرفية والوجودية لله وبين نظيرتها المتعلقة بالإنسان. ولكن أتباع مذهب الاعتزال المؤيدين لاستقلالية العقل البشري لم يحولوا هذه الفكرة أبداً إلى القول بالتعارض المطلق بين العقل والوحي كما فعلت المصادر المعرفية التي أحدثت علمنة المعرفة في التراث الفلسفي الغربي[٣٧]. وعلى النقيض من ذلك، فإن تفسيرهم للتوحيد قد أدى بهم إلى صورة من التعالي الوجودي بالغة القوة، اعتماداً على الإيمان بالله، ليس فقط كخالق للعالم، ولكن أيضاً كسبب دائم لوجوده. وقد أنكروا استقلال صفات الله [عن ذاته]، قائلين: إن مثل هذه الصفات ستكون - حينئذٍ - ذواتٍ مستقلةً، وأن ذلك الاعتقاد يناقض الإيمان بوحدانية الله.

وقد أضفى أبو الهذيل العلاف طابعاً منهجيّاً على قول واصل بن عطاء بوحدانية الله الأزلية؛ حيث أشار إلى أنّ «صفات الله لم تكن كامنة في ذاته،

---

(٣٦) لقد استعنت - في هذا التلخيص - بمقالة ولي الدين (Valiuddin, 1963: 201-203) عن الاعتزال؛ وهو يشير أيضاً إلى أن ابن حزم - في كتابه **الملل والنحل** - يضيف أنه على المرء كي يكون معتزليّاً أن يَعُدَّ مرتكب الكبيرة غير مؤمن.

(٣٧) في الحقيقة، يتصل اهتمام العلماء المسلمين - وخاصة أتباع مذهب الاعتزال - بقضية استقلالية العقل البشري بمسألة قيمية، وهي ما إذا كان من بلغه الوحي مكلفاً بالإيمان بالله أم لا. ولهذه المسألة ومرتكزاتها المعرفية نتائج بارزة، ولكن من الممكن تفسير هذه النتائج في إطار الوحدة النموذجية الإسلامية، المشار إليها آنفاً، استناداً إلى التسويغ الوجودي، وليس إلى التمييز المعرفي.

بل هي منفصلة عن ذاته ومُتَصوَّرة بمعزل عنها، ولكنها كانت عين ذاته» (MacDonald, 1903: 136-137). كانت تلك محاولة لتجنب احتمالية المقاربة بالثالوث المسيحي كنوع معين من أنواع تقسيم الألوهية؛ لأنه ـ وَفقاً للمعتزلة ـ «دائماً ما كانت الأقانيم الثلاثة للثالوث صفات متجسدة، وقد كانت تلك ـ فيما يبدو ـ هي رؤية يوحنا الدمشقي» (MacDonald, 1903: 137)؛ ولذا سَمَّوا أنفسهم أهل التوحيد والعدل. ومن الصعب تأييد التكهن بأن النظر في تاريخ الإسلام الفكري بطريقة علمانية قد يتحقق من خلال الاستعانة بتراث المعتزلة(٣٨)، وذلك عند تقييم تداعياته المعرفية في إطار هذه المقدمات الوجودية.

هناك تنوعٌ كبيرٌ في أقوال المعتزلة، ولا حاجة بنا لمناقشتها في الإطار الحالي، ولكن ينبغي تأكيد أن موقفهم النظري والتصوري عموماً قد تركز ما بين المعطِّلة وأهل السنة من منظور الوحدة والتنزيه الوجوديين، وخصوصاً حول موضوع الصفات الإلهية. ولكن متأخري المعتزلة قد تحولوا تدريجيّاً إلى أفكار أهل السنة؛ فكما يشير تريتون (Tritton, 1947: 166-167)، «كان المعتزلة يقتربون أكثر من العقائد التقليدية [النقلية]، بينما صنع الأشعري التحول الكامل».

وقد تجلى ذلك على وجه الخصوص في القرن الخامس الهجري على يد الإمام المعتزلي الشهير القاضي عبد الجبار، حيث يشير تريتون (Tritton, 1947: 193) مثلاً إلى أن قول تلميذه محمد بن علي البصري: إن وجود الله هو ماهيته ـ أي: إنه مختلف عن كل ما هو غيره، وهذا الاختلاف عائد إلى ماهيته، وليس لشيء زائد عليها ـ يعد تكراراً مقارباً لاعتقاد الأشاعرة في هذه المسألة. ويمكن قبول هذا الطرح ـ في الوقت ذاته ـ كتفسير مركب لمبدأ التنزيه دون الانحراف باتجاه مبدأ التعطيل. ومن ثمّ فإن استعانة المعتزلةِ المنهجية من التراث قبل الإسلامي لم تمنع تطور فهم للعلو الوجودي بالغ التركيز والقوة.

---

(٣٨) على سبيل المثال: كان هاينريش شتاينر ـ وهو صاحب أول دراسة عن الفصل بين مذهب الاعتزال والمذاهب الإسلامية الأخرى ـ يطلق على المعتزلة اسم «المفكرون المتحررون» في الإسلام (Goldziher, 1910: 100).

وبعد رد الشافعي وابن حنبل والمحاسبي وابن كلاب على نفي المعتزلة للصفات الإلهية وعَقْلَنَتهم للعقيدة الإسلامية، استُهِلت عملية منهجة عقلانية جديدة لمنظومة الاعتقاد الإسلامي في مقابل النقيضين: التعطيل والتشبيه، وذلك في بداية القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي)، أي: تشكل المذهب الفلسفي الديني لأهل السنة[٣٩]. ومن أبرز أئمة هذه الحركة (أبو الحسن) الأشعري في بلاد الرافدين، والماتريدي في سمرقند، والطحاوي في مصر؛ حيث كان هؤلاء الأئمة الثلاثة يهدفون إلى سد الحاجة إلى التوفيق في حقل الإلهيات، وحل أزمة التحدي الحضاري من خلال تبني طريق وسط، وموقف متسامح بين المناهج المختلفة. كما شكل منهجهم بحثاً عن منظومة نظرية ومنهجية جديدة بهدف تحقيق معرفة متوازنة بين العقل والوحي. وقد صارت المقولات الكلامية لهذه المدرسة هي الأشهر بين العلماء والعوام على السواء.

وابن عساكر ـ في كتابه **تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري** (ابن عساكر، ١٩٥٣: ١٤٧ ـ ١٤٨) ـ يسمي هذه المجموعة بالمُثْبِتِين؛ لأنهم «أثبتوا الله ما أثبته لذاته، ونفوا عنه ما لا يليق به»؛ كما يرى أن أبرز مؤيد لهذا المنهج ـ من بين المثبتين ـ هو الأشعري، الذي تجنب طرفي النقيض، وهما التعطيل والتشبيه. وتختلف عملية إعادة المنهجة العقلانية عند أهل السنة لمنظومة العقيدة القرآنية في إطار علم الكلام عن رَدِّ الظاهرية والحنابلة والمحدِّثين وغيرهم على المعتزلة؛ نظراً لاعتماد أهل السنة على استخدام العقل في بيان معتقداتهم الدينية والدفاع عنها. والأشعري ـ في **رسالة استحسان الخوض في علم الكلام** ـ يرفض بصورة قاطعة اتهام هذه الجماعات لهذا النهج العقلاني في النقاش حول هذه المسائل وحول علم الكلام إجمالاً بأنه من البِدَع التي لم تكن على عهد

---

(٣٩) هناك ما يشبه الإجماع بين مصنفي المذاهب الإسلامية على التمييز بين أهل السنة وبقية المذاهب في التاريخ الإسلامي. وكما يوضح سِيل (Seele, 1920: vol. 1, p. 5) فإن الشهرستاني يقسم المذاهب الشاذة (من غير أهل السنة) إلى أربعة تصنيفات رئيسة، هي القدرية والصفاتية والخوارج والشيعة؛ بينما يقسمها ابن حزم إلى معتزلة (وهي تماثل القدرية إلى حد كبير) والمرجئة والخوارج والشيعة؛ في حين يقسمها البغدادي إلى قدرية وخوارج ومرجئة وشيعة. وهناك تقسيمات فرعية عديدة أخرى لهذه الجماعات.

النبي (الأشعري، ١٩٥٣ب: ١٢٠ ـ ١٢١/النسخة العربية ٨٧ ـ ٨٨، ١٩٥٣ ب، ٩٤/١٢٩).

ويمكن تلخيص المقولات الأساسية للمثبتين فيما يلي: حين يصف الله ذاته بالسميع، والبصير، وغيرها من الصفات، فإنه يستخدم هذه الألفاظ بمعناها الحقيقي؛ لأنَّ الله يرى ويسمع حقيقة. ولكن لأن الله «ليس كمثله شيء» فإنّ صفاته ـ مع كونها حقيقية ـ ليست كصفات البشر، أو أي من المخلوقات. وقد عزز هذا القول من تخيل المخالفة الوجودية المتأصل في الطابع الوجودي القرآني.

وكان المعتزلة يهدفون إلى تحقيق مثل هذه المخالفة الوجودية من خلال فكرة «الوحدة المطلقة»، بينما طور الأشعري مبدأ المخالفة أو «الاختلاف المطلق» للوصول إلى منهجية عقلانية للمخالفة الوجودية دون إنكار الصفات الإلهية. ويعني مبدأ المخالفة هذا أنه عند استخدام أي من هذه الصفات في الإشارة إلى الله فلا بد أن تُفهَم بصورة مختلفة تماماً عن معناها عند الإشارة إلى المخلوق[٤٠]. وقد جرى سحب هذا المعتقد على قضية الوجود في الصيغة الأشعرية، حتى لا يكون وجود الله كمثل وجود العالم. ومرجع هذا الاختلاف هو ذات الله المتفردة، وليس لشيء زائد عليها[٤١]. إن النتيجة المنطقية لهذا الاعتقاد بأن صفات الله ليست كصفات المخلوقات ـ ليس في الدرجة، ولكن في النوع وفي الطبيعة إجمالاً ـ تحدد الصفات الكيفية للتمييز الوجودي الذي يعزز تصور التنزيه الوجودي.

ومن ثمّ فإن الكلام عند الأشاعرة يختلف عن آراء المعطلة؛ لأن الأشعري يرى وجود الصفات الإلهية، خلافاً لآراء المجسمة؛ لأن عقيدة الأشاعرة هي المخالفة. ويمكننا أن نلحظ دقة الأشاعرة في تجنب هذين النقيضين من خلال تفسيرات التوحيد والتنزيه في الفصول الأولى من

---

(٤٠) في الأساس هناك تفسيران متغايران لهذا الاختلاف كما يذكر الشهادي (Shehadî, 1964: 15)؛ أحدهما أن صفات الله مختلفة عن صفات غيره من الأشياء، وخاصة صفات البشر، في الدرجة فقط. فصفات الله تشبه صفات البشر بدرجة ما، ولكنها أعظم وأكمل. والتفسير الآخر أن القول بتفرد الله هو تعبير عن الاختلاف التام لطبيعته عن طبيعة غيره من الأشياء.

(٤١) يرفض أحد متأخري الأشاعرة ـ وهو الباقلاني ـ هذه النتيجة.

كتاب **اللُّمَع**[٤٢]. فهو يقسم الصفات إلى: (١) صفات وجودية، و(٢) صفات سلبية. وقد كان القول بالصفات الوجودية منعاً للقول بالتعطيل الذي قد يؤدي [تصوره] إلى الاعتقاد بإله خامل/مجرد. وإضافة إلى ذلك يعارض الأشعري الصِّفاتية الذين أثبتوا الصفات، بما فيها الصفات التي تفيد وجوداً جسميّاً، حيث أثبتوها بظاهر معناها رغم حقيقة كون هذا الرأي قد يؤدي إلى تصور للقرب الوجودي؛ حيث يرى أن مثل هذه الصفات يجب الإيمان بها بلا كيف[٤٣] ولا تشبيه. وقد كان تفسيره للتوحيد ـ المذكور أعلاه ـ محاولة لمنع أي نوع من أنواع التقسيم الوجودي للإلوهية.

تستند السمعيات عند الأشاعرة إلى تفسير معين لمذهب الذَّرِّية الميتافيزيقي [نظرية الجوهر الفرد atomism] الذي يحمل سمات الصبغة الوجودية الإسلامية المتمركزة حول الإله. وكما يشير ماكدونالد (MacDonald, 1903: 203)، فإن الأشاعرة يربطون ما بين الإلهيات والوجود وكأنهم «ميتافيزيقيون بصورة كاملة»، أو «متكلمون بصورة كاملة»، كما يوضح المذهب الذري عند الأشاعرة ـ في الوقت ذاته ـ اختلافهم عن الذريين القدماء والمحدثين؛ نظراً لتأثيرات المنظومة الوجودية القرآنية فيهم. وكما يذكر هاي (Hye, 1963: 240) فإن مبدأ الذَّرِّية [أو التذرية] عند الأشاعرة يختلف جوهريّاً عنه عند ديموكريتوس ولوكريتوس؛ لأن الذرات [الجواهر] عندهم «ليست مادية، ولا دائمة؛ ولكنها ـ فقط ـ ذات وجود مؤقت؛ فهي ليست أزلية، ولكنها تأتي إلى الوجود كل لحظة، قبل أن يُسمح لها بمغادرة الوجود على يد الذات العليّة: الله، الذي هو سبب كل موجود في هذا الكون». ومبدأ الذَّرِّية [أو التذرية] عند الأشاعرة يختلف أيضاً عن منظومة المونادولوجيا (Monadology؛ علم الجواهر الروحية) عند لايبنتز، لأن «لايبنتز كان مضطراً للإشارة في منظومته المونادولوجية هذه إلى موناد المونادات أو الإله، واللجوء إلى نظرية الانسجام المُقَدَّر (Pre-established Harmony) لتحقيق علاقة متوائمة ومنتظمة فيما بين موناداته، وهو ما تمكن من تحقيقه،

(٤٢) ويعد تفسير التوحيد أيضاً رداً على العقائد الانتقائية بين الفلسفات الثنائية الإيرانية الإسلامية وقبل الإسلامية (الأشعري، ١٩٥٣أ: ٨/٩ ـ ١٠).

(٤٣) وهو يتفق ـ في هذا المبدأ ـ مع الحنابلة الذين يؤمنون بوجود بعض صفات الله (اليد، مثلاً)؛ بلا كيف (الأشعري، ١٩٨٠: ٢٩٠).

ولكن فقط على حساب نظريته عن المونادولوجيا، ومن خلال التخلي عن ميتافيزيقيته الفردانية والتعددية؛ ولكن الأشاعرة ـ واتساقاً مع نظرتهم الوجودية ـ يلجؤون مباشرة إلى الله، ويجدون في إرادته مرجعاً للنظام والانسجام في الكون. ومن ثمّ فقد كانوا أكثر شمولية واتساقاً من لايبنتز في نظريته عن المونادات»[٤٤]. إن هذا الاختلاف بالغ الأهمية في بيان كيف يمكن لأداة ومقاربة منهجية في الميتافيزيقا أن تفسر بطريقتين، وتقدم بديلين للتصور الوجودي. فقد أدت الذرية الأشعرية إلى تراتبية وجودية مركزة، بينما استمر نوع معين من أنواع القرب الوجودي في مونادولوجيا لايبنتز.

وقد أضفى الماتريدي ـ رائد الكلام عند أهل السنة في الأقاليم الشرقية ـ طابعاً منهجيّاً على آراء أبي حنيفة في الإلهيات، وذلك فيما يتعلق بالمبدأ الرئيس؛ وهو الخلو من التشبيه والتجسيم دون إنكار الصفات (التعطيل)، وربما يعد عمله النفيس **كتاب التوحيد** تحدياً للانتقائية المغالية لدى بعض المذاهب الإسلامية، إلى جانب كونه محاولة لتأسيس مقاربة منهجية عقلانية للدفاع عن الصبغة الوجودية القرآنية. ويتفق الماتريدي في هذا الملمح مع الأشعري والطحاوي، رغم اختلافه مع الأشعري في بعض النقاط التفصيلية. ولا حاجة بنا إلى تكرار بعض الملامح المشتركة بينهما والتي شكلت المبادئ الأساسية لعلم الكلام عند أهل السنة، ولكن لا ينبغي التقليل من تأثير آراء الماتريدي على العلماء اللاحقين له وعلى جمهور المسلمين (وخاصة الحنفية منهم).

ونظراً لكون الماتريدي أحد أتباع المذهب الحنفي، المعروفين بأصحاب الرأي والقياس؛ نظراً حسب منهجيتهم في المجال الفقهي ـ يمكن اعتبار أقوال الماتريدي أصولاً للمقاربة المنهجية العقلانية للعقيدة الإسلامية. كما يعد دحضه (الماتريدي، ١٩٨١ : ٣٦٣ ـ ٣٦٨) للحتمية المطلقة عند الجبرية، من خلال القول بأنه لا ينبغي النظر إلى العلاقة بين الله والإنسان على أنها تماثل العلاقة بين الله والعالم المادي، تأكيداً للتراتبية الوجودية بين الله والإنسان والطبيعة.

---

(٤٤) ويشهد على أصالتهم أيضاً الموجز الذي قدمه موسى بن ميمون (Maimonides, 1928: 120) لبعض أطروحات المتكلمين من أصحاب المذهب الذري.

لقد تعززت هذه المقاربة المعتدلة للمتكلمين السنة في مواجهة المُعطِّلة والمُشَبِّهة عبر العصور من خلال أتباع هؤلاء الأئمة البارزين، لتصير الطريقة السائدة للاعتقاد والتصور بين الجمهور؛ حيث قاد الباقلاني وابن فراق والإسفراييني والجويني عملية منهجة المذهب الأشعري ونشره، في حين صارت رسالة **العقائد النسفية** للنسفي المرجع الأول للمدرسة الماتريدية. وخلال هذه العصور تشكلت الملامح الجوهرية لعلم الكلام عند أهل السنة[٤٥].

وفي الصفحات التالية سنستعرض بالتحليل المرحلة الثانية من تشكل علم الكلام فيما بعد الغزَّالي، أي: كلام المتأخرين. ولكننا يجب أن نؤكد ـ في هذا المقام ـ أن منتسبي هاتين المرحلتين يتفقون في السمات الجوهرية بشأن الوحدة والتراتبية الوجوديَّين؛ فقد قاوموا بشدة أي نوع من أنواع التوفيق بين علاقة الإله والإنسان والكون في الإسلام وبين منظومات الاعتقاد قبل الإسلامية بما يؤدي إلى القرب الوجودي وتقسيم الألوهية. ويعد نقد الجويني لليهودية والمسيحية في كتابه **شفاء الغليل** (الجويني، ١٩٦٨) واستنكار الصابوني لمفهوم الإله في الزرادشتية والمجوسية والمسيحية والطبيعية والأفلاكية (عبادة الأفلاك كحاكمة للحادثات كافة)، مثالين لهذه المقاومة (Al-Sâbûnî, 1980, vol. 21, p. 65).

كما يحتل أتباع الفلسفة والتصوف موقعاً وسطاً بين النقيضين المغاليين؛ التعطيل والتشبيه، فيما يتعلق بالمبادئ الأساسية للمخالفة الوجودية، وعدم

---

(٤٥) يورد البغدادي قائمة طويلة بالملامح الجوهرية لعلم الكلام عند السنة، والتي تحدد الأصول العامة لهذا المذهب فيما يتعلق بموضوعات المعرفة. ويمكننا تلخيص هذه القائمة في النقاط التالية: (١) إثبات الحقائق والعلوم على الخصوص والعموم؛ (٢) العلم بحدوث العالم في أقسامه، من أعراضه وأجسامه؛ (٣) معرفة صانع العالم وصفات ذاته؛ (٤) معرفة صفاته الأزلية؛ (٥) معرفة أسمائه وأوصافه؛ (٦) معرفة عدله وحكمته؛ (٧) معرفة رسله وأنبيائه؛ (٨) معرفة معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء؛ (٩) معرفة ما أجمعت الأمة عليه من أركان شريعة الإسلام؛ (١٠) معرفة أحكام الأمر والنهي والتكليف؛ (١١) معرفة فناء العباد وأحكامهم في المعاد؛ (١٢) معرفة الخلافة والإمامة وشروط الزعامة؛ (١٣) معرفة أحكام الإيمان والإسلام في الجملة؛ (١٤) معرفة أحكام الأولياء ومراتب الأتقياء؛ (١٥) معرفة أحكام الأعداء من الكفرة وأهل الأهواء. وهذه محاولة من البغدادي لبيان الأصول العامة من خلال القول بأنهم يتفقون في القواعد، ولكنهم يختلفون في بعض الفروع اختلافاً لا يوجب تضليلاً ولا تفسيقاً (Al-Baghdâdî, 1935: 172).

إمكان الإحاطة بذات الله. وتكاد تكون هذه المشكلات الخاصة بالفلاسفة هي ذاتها المشكلات التي تواجه علماء الكلام؛ رغم اختلافهم في أدواتهم ومقارباتهم المنهجية (ولكن تواجههم المشاكل ذاتها). ويشير أرنالديز في كتابه **موسوعة الإسلام** (Arnaldez, 1965, vol. 2, p. 772) إلى أن «الفلسفة الأولى تتميز عن علم الكلام الذي سبقها؛ ورغم أنها تركز في إعادة اكتشاف الأفكار أو النصوص القرآنية، إلا أنها لا تجعلها نقطة انطلاق، فبالرغم من أنها تتبع منهجاً بحثيّاً مستقلّاً عن العقائد، ولكنها ـ مع ذلك ـ لا ترفض العقائد، أو تتجاهلها في مصادرها».

ولا بد مع ذلك من القول أيضاً: إن كلّاً من الفلاسفة وعلماء الدين يبدؤون وينتهون عند الحقيقة الوجودية نفسها؛ وهي «الواحدية» Monism؛ حيث تتضح حقيقة كون اختلافاتهم منهجية أكثر منها وجودية[٤٦] في تأكيد الكندي أن الوحي والفلسفة يصلان إلى حقائق متطابقة، ولكن بطرق مختلفة. وهو التأكيد الذي تكرر على لسان فلاسفة لاحقين كذلك، وخصوصاً ابن رشد في كتابه **فصل المقال**. والفلاسفة يتفقون مع المتكلمين في (كثير من) القضايا المرتبطة بعلم الإلهيات؛ ولذا لم يحدث أن كان هناك فصل تام بين الفلسفة وعلم الكلام على الإطلاق.

ويمكننا بيان ذلك بالتفصيل من خلال تحليل الاستنتاجات الوجودية لكبار الفلاسفة، والعلاقة بين هذه الاستنتاجات والنماذج القرآنية السابقة لها من تراتبية وتعالٍ ووحدة وجودية. وتمثل التعريفات المتماثلة لله عند التفتازاني والكندي والفارابي مثالاً شهيراً لذلك؛ حيث كان كل من هؤلاء الثلاثة يهدفون ـ من خلال تحليلاته الفلسفية ـ إلى إثبات الحقيقة المطلقة للعلة الوجودية. ومن ثمّ فكما يُعرِّف علماء الدين علوم الدين بأنها أشرف العلوم، كذا يعرف الكندي الفلسفة الأولى (الميتافيزيقا) بأنها علم الحق الأول الذي هو عِلَّة كل الحق (الكندي، ١٩٥٠أ: ٩٨)، مستخدماً الوصف نفسه ـ العلم الأشرف (الكندي، ١٩٥٠أ: ١٠١) ـ في تعريفه لها؛ لأنه يرى أن المقصد النهائي للفلسفة هو معرفة الله الواجبة والثابتة.

---

(٤٦) يوضح هذه الحقيقة بالتفصيل تلخيص كريج (Craig, 1980: 60) للاختلافات بين علم الكلام والفلسفة.

ورغم أن الكندي مدين ـ في بعض أدواته المنهجية والنظرية ـ للفلسفة الأرسطية والأفلاطونية الجديدة، إلا أن أطروحاته الميتافيزيقية مختلفة تماماً؛ فرغم أن تعريفه لله ـ في **الصناعة العظمى**، على سبيل المثال ـ يفيد من فكرة أرسطو حول المحرك الأول الذي لا يتحرك[٤٧]، إلا أن تفسيره للخلق بأنه إبداع (من العدم ex nihilo)[٤٨] يتعارض كلياً مع تكهنات أرسطو الكونية. ويوضح وُولزَر (Walzer, 1957: 215) أن «الكندي الفيلسوف متفق تماماً مع الرأي الشرعي حول هذه المسألة، ويختلف عن الفلاسفة الإسلاميين اللاحقين». فقول الكندي بوحدانية الله في مقالته **رسالة في وحدانية الله** (الكندي، ١٩٥٠ج: ٢٠٧) معبر عن اهتمامه البالغ بالاتساق مع القاعدة النموذجية للإسلام وهي التوحيد، كما أنه معبر عن أوجه الشبه بين علم الكلام والفلسفة حول المسائل المتعلقة بالذات الإلهية.

ومن ثمّ فبداية بالمقولات الأولى للفلاسفة المسلمين والتي كتبها الكندي، أعاد منتسبو هذه المدرسة تقييم المصادر قبل الإسلامية ـ وخاصة الأعمال الكلاسيكية الأفلاطونية والأرسطية ـ داخل سياق وجودي جديد. ويعد هذا التقييم الجديد مختلفاً تماماً عن تلك الصيغ الموروثة للتراث الفكري القروسطي والحديث في التاريخ الغربي؛ لدرجة أن الفلاسفة المسلمين قد أدركوا التحول الاصطلاحي للمصادر الإغريقية قبل الإسلامية بالتوازي مع عملية إعادة التقييم التصورية والنظرية هذه.

فالكندي ـ على سبيل المثال، واستناداً إلى لغة القرآن ـ يُعرِّف «الحق» بأنه الغرض الأقصى للفلسفة، ومن ثَمَّ يستعيض ـ عن المفهوم الأرسطي لله بأنه المحرك الأول الذي لا يتحرك ـ بالمفهوم الإسلامي. كما يعطينا تحويل ابن رشد للمفاهيم الأفلاطونية في تعليقه على **الجمهورية** مثالاً آخر، وهذا ما

---

(٤٧) فالله تعالى هو علة ومحرك هذه الحركة لكونه قديماً، فلا يمكن أن يُرى وهو لا يتحرك، ولكنه ـ في الحقيقة ـ يسبب الحركة دون أن يتحرك بذاته. هذا وصفه لذاته لأولئك الذين يفهمونه بعبارات بسيطة: فهو بسيط في كونه لا يمكن أن ينقسم إلى شيء أبسط؛ وهو لا ينقسم؛ لأنه غير مؤتلف، والائتلاف لا يطرأ عليه، ولكنه ـ في الحقيقة ـ منفصل عن الأجسام الظاهرة؛ لأنه علة حركة هذه الأجسام الظاهرة (الأهواني، ١٩٦٣: ٤٢٨، بتصرف) [لم أعثر على النص المقتبس في النسخة التي لدي من كتاب الأهواني].

(٤٨) يعرف الكندي الإبداع في رسالته **أفعال الحق الأول** (الكندي، ١٩٥٠ب: ١٨٣) بأنه تأسيس الأيسات عن ليس [أي: خلق الموجودات من عدم].

سنناقشه بالتفصيل أدناه. كما تظهر الأدلة على فهم الفلاسفة المسلمين للمصادر الكلاسيكية قبل الإسلامية بصورة تتسق مع القواعد الوجودية القرآنية في شروحاتهم كذلك. ولذا يمكن القول: إن هناك ثلاثة أنواع من المصادر الكلاسيكية الأفلاطونية والأرسطية: (١) صيغها الأصلية الصحيحة؛ (٢) صيغها الإسلامية المعاد تقييمها تجنباً للانزلاق باتجاه القرب الوجودي؛ (٣) صيغها الغربية المعاد ابتكارها داخل سياق الصلة الفلسفية بين النسختين مسيحية الطابع والحديثة.

تعد مركزية الوعي الوجودي حول الذوات وعلاقتها بمجالات الحياة والفكر الأخرويّ في الفلسفة الإسلامية من أبرز خصائص تلك الفلسفة، كما يعد الفارابي هو رائد هذا المنهج؛ حيث تشكل البُنى الداخلية لأعماله أمثلة مناسبة لرأيه أن المعرفة والقيم والسياسة تقوم على المقدمات المنطقية الوجودية. وهو يستهل أطروحتيه حول الفلسفة السياسية ـ وهما **آراء أهل المدينة الفاضلة** و**السياسة المدنية** ـ بتحليل للموجودات الوجودية داخل نظام تراتبي هرمي، مُعَرِّفاً ـ في السطور الأولى (الفارابي، ١٩٦٤: ٣١؛ ١٩٨٥: ٣٧) ـ السبب الأول بأنه الموجود الأول الأسمى داخل هذا النظام الهرمي (مراتب الوجود). وتشغل التداعيات المعرفية والقيمية والسياسية لذلك الأجزاء الباقية من هذين الكتابين.

ووَفقاً لوصف إبراهيم مدكور للفارابي (Madkour, 1963, vol. 1, p. 467) فإن مذهب الفارابي بالغ الانسجام والاتساق لدرجة أن أجزاءه مترابطة بصورة كاملة. كما يرتبط تصنيفه للفضيلة مباشرة بهذه الأولوية الخاصة بتحليل الحالة الوجودية للموجودات، وذلك في كتابه **تحصيل السعادة** (الفارابي، ١٩٨٣: ٤٩)؛ لأن «الفضائل النظرية هي العلوم التي الغرض الأقصى منها أن تحصل الموجودات، والتي تحتوي عليها معقولة متيقناً بها فقط» (الفارابي، ١٩٨٥: ٢٦)؛ ولذا يقول الفارابي في كتاب **الإبانة عن غرض أرسطو طاليس من كتاب ما بعد الطبيعة**: إن العلوم الجزئية هي التي موضوعاتها بعض الموجودات، وأما العلم الكلي فهو الذي ينظر في الشيء العام لجميع الموجودات، أي: الوجود المطلق (Hammond, 1947: 10).

هذا الموجود الأسمى هو الواحد المطلق الذي يتعالى على كل شيء.

ومن ثمّ فإن فلسفة الفارابي ترتكز حول الإله بصورة كاملة، حيث تستند إلى المخالفة والتراتبية الوجوديين. ورغم أنه يتبع أرسطو في عديد من القضايا المنهجية والنظرية، إلا أنه لم يصل أبداً إلى وجودية محددة معرفيّاً كتلك التي توصل إليها أتباع أرسطو في المدرسة الغربية الحديثة. وعلى نقيض ذلك فإن مقولات الفارابي حول قصور العقل البشري في **فصوص الحكم** (Hammond, 1947: 19) بالإشارة إلى أن الله معلوم ولا يحده علم، وظاهر وباطن، وأفضل علم به أنه شيء لا يمكن للعقل البشري الإحاطة به - توضح عجز المصادر المعرفية البشرية عن إدراك الحقيقة المطلقة للوجود.

وعلى الجانب الآخر - وكما يؤكد هاموند (Hammond, 1947: 21) - فإن «دليل أرسطو على المحرك الذي لا يتحرك، والذي يؤدي إلى نتيجة أن الله مدبر وليس خالقاً، قد جرى تحسينه وتنقيحه على يد الفارابي قبل ميلاد القديس توماس بحوالي ثلاثمئة سنة. فقد استطاع الفارابي - انطلاقاً من الفكرة الأرسطية حول التغير - الوصول إلى الكائن الأسمى (Ens Primum) الذي ينتهي إليه التغير بينما هو لا يتغير؛ لأنه فعل محض». ولكن وصفه للأول في **السياسة المدنية** يصل إلى وحدة[٤٩] ومخالفة[٥٠] وتراتبية[٥١] وجودية شديدة الوضوح والقوة.

---

(٤٩) ولا يمكن أن يكون ذلك الوجود الذي هو له لأكثر من واحد؛ لأن كل ما وجوده هذا الوجود لا يمكن أن يكون بينه وبين آخر له أيضاً هذا الوجود بعينه مباينة أصلاً؛ لأنه إن كانت بينهما مباينة كان الذي تباينا به شيئاً آخر غير ما اشتركا فيه. فيكون الشيء الذي به باين كل واحد منهما الآخر جزءاً مما قوام وجوديهما به. فيكون وجود كل واحد منهما منقسماً بالقول، فيكون كل واحد من جزئيه سبباً لقوام ذاته، فلا يكون أولاً، بل يكون هناك موجود أقدم منه به قوامه. وذلك محال فيه إذ هو أول. وما لا تباين بينهما لا يمكن أن يكونا كثرة، لا اثنين ولا أكثر. . . وأيضاً فإنه غير منقسم في ذاته بالقول، وأعني: أنه لا ينقسم إلى أشياء بها تجوهره. (الفارابي، ١٩٦٤: ٤٢) (النص المقتبس هنا - وفي الحاشيتين التاليتين - يزيد على ما هو موجود في النص الإنكليزي - وذلك حتى يتضح مقام الاستشهاد للقارئ العربي - المراجع).

(٥٠) وأيضاً إن أمكن أن يكون شيء غيره له هذا الوجود بعينه أمكن أن يكون وجوداً خارجاً عن وجوده لم يتوافر عليه وفي مثل رتبته. فإذاً وجوده دون وجود ما يجتمع له الوجودان معاً، فوجوده إذاً وجود فيه نقص؛ لأن التام هو ما لا يوجد خارجاً عنه شيء يمكن أن يكون له. فإذاً وجوده لا يمكن أن يكون خارجاً عن ذاته لشيء ما أصلاً؛ ولذلك لا يمكن أن يكون له ضد أصلاً؛ وذلك أن وجود ضد الشيء هو في مثل رتبة وجوده، ولا يمكن أن يكون في مثل رتبته وجود أصلاً لم يتوافر عليه وإلا كان وجوده وجوداً ناقصاً (الفارابي، ١٩٦٤: ٤٢).

(٥١) «وأما الأول فليس فيه نقص أصلاً ولا بوجه من الوجوه، ولا يمكن أن يكون وجود أكمل وأفضل من وجوده، ولا يمكن أن يكون وجود أقدم منه» (الفارابي، ١٩٦٤: ٤٢).

ورغم أنّ الفارابي قد أفاد من تراث الأفلاطونية الجديدة ـ وخصوصاً فيما يتعلق بمفهومه النشوئي (emanationist) لعملية الخلق (Galston, 1977: 17) ـ تجدر ملاحظة أنه لم يُحدِث أي نوع من القرب الوجودي في منظومته الميتافيزيقية. فطرحه الناقد لثنائية الخير والشر في الأفلاطونية الجديدة وأصول المسائل، والمشتقة من ثنائية الروح والمادة (Hammond, 1947: 32)، يوضح منهجه الانتقائي تجاه المصادر قبل الإسلامية حفاظاً على مبدأ الوحدانية. ومن ثمّ فإن هاموند محقّ تماماً (Hammond, 1947: 55) في قوله بأن «هناك وحدة فكرية في كامل فلسفة الفارابي الذي لم يألُ جهداً لتركيز عناصر رؤيته الفلسفية المتنوعة لتنتهي إلى إله واحد حيّ، لا يكون الواحد ولا الكثرة، ولا الوجود ولا الصيرورة، إلا به».

لقد جرت منهجة المخالفة الوجودية في المنظومة الميتافيزيقية عند ابن سينا من خلال تعريف الحالة الوجودية «لممكنات الوجود» بأنها مرتهنة «بواجب الوجود» (Ibn Sînâ, 1973: 48). وواجب الوجود عند ابن سينا هو الله، الخالق، بينما ممكنات الوجود هي ما سواه من موجودات هذا العالم. وهو يصل ـ في النهاية ـ إلى فكرة الإله الأزلي الذي يسبق وجود العالم ويتعالى عليه. ومن الممكن اعتبار تركيز ابن سينا في مبدأ الإله الواحد الأحد؛ ولذا فهو خلو من التعدد ـ إلى جانب فكرته عن التنزيه ـ تفسيراً جديد الصياغة للتعاليم القرآنية. كما أن تعريفه للإله في **الرسالة العَرشْيّة** يثبت هذا الطرح (Craig, 1980: 97).

ويهدف استنتاج ابن سينا الميتافيزيقي بأن واجب الوجود موجود، تطابق ماهيته وجوده الواجب ـ على خلاف الموجودات الحادثة، التي تخالف فيها الماهيةُ الوجودَ ـ إلى بيان الوحدانية المطلقة للإله[٥٢]. ولذا يرى فضل الرحمن (Fazlurra,mân, 1963, vol. 1, p. 503) أنّ محاولة ابن سينا تمثل نبذاً لصور الفكر الإلحادية والحلولية «لأنها ـ بخلاف الإلحاد ـ تستلزم وجود إله يجب عليه أن يمنح الوجود للموجودات؛ ولتجنب الحلولية، فهي تستلزم أيضاً أن يكون وجود الإله مخالفاً تماماً لوجود العالم». لقد فُسِّرت فكرة

---

(٥٢) لمزيد من التفصيل بشأن تمييز ابن سينا بين الماهية والوجود، يرجى الرجوع إلى مقالة موروِيد «التحليل الفلسفي والفرق بين «الماهية والوجود» عند ابن سينا» (Morewedge, 1972).

الإله في سياق الارتباط بين الأنطولوجيا والميتافيزيقا؛ لأن كل شيء في الوجود ـ من خلال حقيقة وجوده ـ وكما يؤكد سيد حسين نصر ـ «منخرطٌ في الكون، إلا أن الإله، أو الوجود المطلق، الذي هو المبدع والخالق لكل شيء ـ ليس أول اصطلاح في سلسلة متصلة، ومن ثَمَّ فهو غير متصل جوهريّاً أو أفقيّاً بالموجودات في هذا العالم» (Nasr 1964a: 25). وقد أثرت العلاقة بين تعالي الإله وحدوث العالم كنوع معين من أنواع المخالفة الوجودية في فكرة علم الكون ونشأته عند ابن سينا (Nasr 1964a: 29).

إن تعاليم الفلسفة الإسلامية الشرقية ـ مثل أن الله بذاته واجب الوجود، وأنه خالق كل شيء، لا شريك له؛ وأن كل ما سواه يمثل مجال وجود الحوادث الناشئ عن ذاته الكاملة؛ وأن علمه بالأشياء هو علة وجودها ـ تتردد أيضاً في الفلسفة الإسلامية الغربية في الأندلس، التي يعد أبرز روادها ابن باجة وابن طفيل وابن رشد. ويمكننا ـ من خلال تلخيص مقولات ابن رشد ـ تحليل السمات الجوهرية لهذه المدرسة حول موضوع وحدة الوجود والمخالفة والتراتبية كقاعدة نمطية للتراكم الفكري الإسلامي.

وتوضح لنا السمات الجوهرية لاستنتاجات ابن رشد ومنهجه النظري دقته في الفهم والدفاع عن الفرضيات الوجودية الإسلامية المذكورة أعلاه. وأول هذه السمات أنه دائماً ما كان يؤكد التراتبية الوجودية المستندة إلى أن الله هو المهيمن، مع تحاشي أي نوع من أنواع القرب الوجودي. ويعد تعريفه للميتافيزيقا بأنها علم الوجود بما هو موجود وفي جميع أنواعه إلى أن ينتهي إلى موضوعات الصنائع الجزئية وإعادة ذلك إلى أسبابه الأولى [أي: من حيث دلالتها على الصانع] (ابن رشد، ١٩٥٨ : ٣٤) ـ انعكاساً لمنهجه في سياق التصور العقلي. كما ينطوي كل من تقسيمه للموجودات إلى ثلاث فئات في كتابه **فصل المقال** (ابن رشد، ١٩٧٣ : ٤١) وردوده على الغزالي حول موضوع القِدم [قِدَم العالم]، على أهمية بالغة في بيان القاعدة النمطية المشتركة بين هذه المدارس حول فهم التراتبية الوجودية؛ فهو يقول في الكتاب: إن الاختلاف بين هذه المدارس راجع إلى الاختلاف في التسمية، وليس في المعاني الجوهرية.

ويتضح تجنب ابن رشد لأي نوع من أنواع القرب الوجودي أو التعيين

للألوهية بصورة بارزة في شروحه لأفلاطون وأرسطو طاليس، حيث تشهد بعض المفاهيم تحولاً في تعليقه على **الجمهورية** لأفلاطون بصورة توضح - إلى جانب دقته الشخصية في تحديد قاعدة منظومة الاعتقاد الإسلامية - الصبغة الوجودية التي يضفيها الفلاسفة المسلمون على الأعمال قبل الإسلامية[٥٣]. هناك تفسيران محتملان لهذا التحول؛ **أولهما** أن هذه التغييرات قد أحدثها المترجمون قبل أن تصل هذه المصادر إلى ابن رشد، أو (٢) أن ابن رشد قد أجرى هذه التغييرات بنفسه. ولكن كلا الاحتمالين لا ينفي قولي فيما يتعلق بحساسية الفلاسفة المسلمين بشأن النقل عن المصادر قبل الإسلامية في إطار المعتقدات الإسلامية الأساسية.

كما يتجلى إدراك ابن رشد لعلو الذات الإلهية أيضاً في مناقشته لفكرة الخير والشر؛ حيث يرفض تماماً الحل الزرادشتي بأن من يسبب الشر ليس الإله، ولكنْ ذاتاً أخرى كشيطان أو جان، مؤكداً أن مثل هذه الثنائية تنطوي على تقصير لدى السبب الأول بصورة تؤدي إلى نوع معين من أنواع الشِّرك. ولو جمعنا تفسيرات ابن رشد النظرية لوحدانية الله (Al-Ahwany, 1963b, vol. 1, p. 549) في مقالته الشهيرة **الكشف** (ابن رشد، ١٩٦٤) إلى هذا الأسلوب في شروحه، يمكننا بسهولة القول: إنه كان يحاول تنقيح المصادر قبل الإسلامية، استناداً إلى تفسير جديد مبني على المعيار الجوهري للصبغة الوجودية الإسلامية. وهذا المنهج في العموم ينطبق على أتباع الفلسفة الإسلامية ككل.

وهكذا، فإن القاعدة النمطية المشتركة بين المدارس والمذاهب الإسلامية تحمل طابعاً وجوديّاً (واحداً)، بينما تختلف منهجاً واصطلاحاً. ومن الأمثلة الواضحة على ذلك مقولة ابن رشد في **فصل المقال**: إن وجود طرق القياس المنهجي الثلاث المختلفة: البياني والجدلي والبرهاني، في

(٥٣) حيث نرى مثلاً أن «الأرواح الصافية» عند أفلاطون قد استبدلت بها «الملائكة» عند ابن رشد (I/xxviii.5, p. 174)؛ وبـ«الآلهة» (380B and 381B) «الشياطين» و«الملائكة» (I/xi.4, p. 260)؛ وبـ«أبولو الديلفي» 427B-C «ما أمر به العلي من خلال النبوة» في (I/xxii.10, p. 155)؛ وبـ«الآلهة» (573C) «الملائكة» (III/xvii.7, p. 240). وربما يكون هذا التحول قد ظهر من خلال معرفة الفلاسفة المسلمين بأن العرب قبل الإسلام كانوا يؤلهون الملائكة، ومن ثَمَّ عدّ هؤلاء الفلاسفة «الآلهة» الإغريقية ملائكة؛ نظراً لهذه التجربة الموروثة في الشرق الأدنى. ولكن هذه «الآلهة» قد تُفسَّر في روما بكونها عناصر شِركية محضة وتُنقل إلى التراث اللاهوتي والفلسفي الغربي في هذا الإطار.

التاريخ الفكري الإسلامي، لا يمنع الإجماع المطلق على أصول الاعتقاد الثلاثة للشرع، وهي الإقرار بوحدانية الله (المبدأ الوجودي)، وبالنبوات (المبدأ المعرفي)، وبالآخرة (المبدأ الأخروي) (ابن رشد، ١٩٧٣ : ٤٠ ـ ٤١). كما أن هذه الصيغة الخاصة بأصول الاعتقاد في الإسلام توضح في الوقت ذاته الأبعاد الوجودية والمعرفية والأخروية لهذا النموذج؛ وهي الأبعاد التي تحدد أيضاً الإطار القِيَمي للفكر الاجتماعي الإسلامي.

وبحسب ابن رشد فإن دور هذه الأصول المنهجية الثلاثة هو تحديد الحقيقة الوجودية عينها، وتشكيل طرق لنشر وترويج وتعميم الحقيقة الإلهية ذاتها[٥٤]. كما أن تصنيفه هذا يؤكد ما ذهبت إليه من أن الاختلاف الأساسي بين المدارس والمذاهب الإسلامية هو اختلاف منهجي وليس وجوديّاً أو جوهريّاً. ويرى ابن رشد النبوة في هذا السياق على أنها جامعة لكل هذه المناهج في تبليغ الرسالة الربانية إلى الإنسانية بأسرها، بقطع النظر عن الاختلافات في الجنس والطباع والعمر، وغير ذلك[٥٥].

إن التجانس الميتافيزيقي والصوفي بين الفلسفة والتصوف يكمن في المخالفة الوجودية الجدلية والقرب الصوفي بين الله والإنسان (كموجود حادث). ويوصي ابن باجة ـ كغيره من المتصوفة ـ بثلاثة أمور لتحقيق القرب من الله، وهي إلزام اللسان بذكر الله وتسبيحه، وإلزام الجوارح بالعمل تبعاً لبصيرة القلب، وتجنب ما يورث الفتور عن ذكر الله، أو تَحوُّل قلوبنا عنه (Masûmî, 1963: 522).

ويوضح القشيري هذا التوازن النفسي والتخيلي بين المخالفة الوجودية

---

(٥٤) «وإذا تقرر هذا كله وكنا نعتقد معشر المسلمين أن شريعتنا هذه الإلهية حق وأنها التي نبهت على هذه السعادة، ودعت إليها، التي هي المعرفة بالله (ﷻ) وبمخلوقاته، فإن ذلك متقرر عند كل مسلم من الطريق الذي اقتضته جبلته وطبيعته من التصديق. وذلك أن طباع الناس متفاضلة في التصديق: فمنهم من يصدق بالبرهان، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان بالبرهان، إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك، ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية» (ابن رشد، ١٩٧٣ : ٣٤؛ ترجمة حوراني إلى الإنكليزية، Hourani, 1976: 49).

(٥٥) «وذلك أنه لما كانت شريعتنا هذه الإلهية قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث عمَّ التصديق بها كل إنسان، إلا من جحدها عناداً بلسانه، أو لم تتقرر عنده طرق الدعاء فيها إلى الله تعالى لإغفاله ذلك من نفسه. ولذلك خُصَّ (ﷺ) بالبعث إلى «الأحمر والأسود»، أعني: لتضمن شريعته طرق الدعاء إلى الله تعالى» (ابن رشد، ١٩٧٣ : ٣٥؛ ترجمة حوراني إلى الإنكليزية، Hourani, 1976: 49).

والقرب الصوفي، وذلك في كتابه الشهير **الرسالة القشيرية**، في إطار مناقشته لعلاقة الصوفيّ بالله، مشيراً إلى أنه لا بدّ ـ في المقام الأول ـ من خلو الإيمان من أي شك؛ وثانياً: أن تكون صلة العبد بربه وثيقة تامة شاملة، بحيث يعيش ويفعل كل شيء لا من فعله ولكن من فعل الله؛ وإلى أن صلة الصوفي بربه نقية، أي: تقوم على علاقة خالصة بينه وبين ربه فقط بلا روابط مادية. وهذه الصلة تخلص العبد من الشواغل المادية والدنيوية كافة. وأخيراً فلا بد للصوفي أن يرى أنه لم يُخلَق لأحد ولا لشيء سوى الله (Hamîduddîn, 1963: 317).

تعد هذه الدقة في المخالفة الوجودية سمة عامة بداية من زمن المحاسبي، أحد رواد التصوف البارزين، وتقسيمه الكون إلى ثلاثة أنواع خير مثال على ذلك، فكما ذكر في **كتاب العلم** (المحاسبي، ١٩٨٣: ١٤١) ينقسم علم الكون إلى: علم أحكام هذه الدار، وعلم الدار الآخرة، والعلم بالله سبحانه. ووفقاً لما ذكره الكلاباذي في مؤلفه الأم **كتاب التعرف لمذهب أهل التصوّف**، عن أصول الاعتقاد عند أهل التصوف في زمنه، فإن عقيدتهم بشأن صفات الله تماثل بدرجة كبيرة العقيدة الجوهرية للمتكلمة بشأن مبدأ المخالفة[٥٦]. ومن ثمّ فالعلاقة بين (الخالق) و(المخلوق) عند المتصوفة ليست علاقة «مماثلة»، وإنما هي علاقة (مغايرة) (Valiuddîn, 1974: 13)[٥٧]. ومن ثمّ فمن الصعب تحليل التنزيه الأشعري والحلول الصوفي في العلاقة بين الإله والإنسان في إطار مخالفة قاطعة، نظراً لحقيقة كون الصوفية يؤمنون تماماً بالتنزيه المطلق لله. ووَفقاً لكلا القولين فإن الله هو الحقيقة المطلقة الوحيدة، بينما الكون والروح حقيقتان تابعتان؛ أدنى منزلة.

ويعرض نور الدين عبد الرحمن جامي هذه النقطة ـ في رسالة متأخرة

---

(٥٦) «أجمعوا [أي: الصوفية] على أن لله صفات على الحقيقة هو بها موصوف من العلم والقدرة والقوة والعز والحلم والحكمة والكبرياء والجبروت والقدم والحياة والإرادة والمشيئة والكلام، وأنها ليست بأجسام ولا أعراض ولا جواهر، كما أن ذاته ليس بجسم ولا عرض ولا جوهر. وأن له سمعاً وبصراً ووجهاً ويداً على الحقيقة ليس كالأسماع والأبصار والأيدي والوجوه» (Al-Kalabâdhî, 1935: 16). ويعد قول الكلاباذي بأن صفات الله ليست ذات الله ولا هي غيرها، وأن تأكيد وجودها لا يقتضي أنه في حاجة إليها أو أنه يخلق الأفعال من خلالها، تكراراً للموقف الرئيس للمتكلمة.

(٥٧) يصف ولي الدين هذه المغايرة بأنها علاقة بين الواحد والكثرة، والخالق والمخلوق، والرب والمربوب، والإله والمألوه، والمالك والمملوك. ووفقاً لقوله، فإن التصوف الإسلامي يحل مشكلة الواحد والكثرة من خلال فرضية وحدة الوجود وتعدد الجواهر.

عن الصوفية **لوائح الحق ولوامع العشق** (Jâmi, 1914: 21) ـ قائلاً: «حين نقول: إن «الحق» جل وعلا يحيط بالموجودات كافة، فإن هذا يعني أنه يحيط بها كما يحيط السبب بنتائجه، لا كما يشمل الكلُّ أجزاءه». وكما يذكر سيد حسين نصر (Nasr, 1972: 146) فإن «عقيدة التوحيد أو التوحيد يشكل محور كل الميتافيزيقا الصوفية، وفي الحقيقة فإن سوء فهم هذه العقيدة الأساسية للصوفية هو ما حدا بالكثير من المستشرقين إلى اتهام الصوفية بالواحدية الحلولية... فالاعتقاد الصوفي لا يؤكد أن الله هو العالم، ولكن أن العالم بقدر كونه حقيقيّاً لا يعدو أن يكون غير الله؛ ولو كان كذلك لصار حقيقة مستقلة، إلهاً بذاته، وسيقوض بذلك الوحدانية المطلقة التي هي صفة لله وحده». ومن ثَمَّ، فإن الصوفية تختلف كلياً عن الواحدية الحلولية، التي تستند فيها العلاقة الوجودية إلى نوع من المماثلة، ومثل هذا التفسير لعقيدة التوحيد يعزز الشعور التخيلي بالتنزيه والإطلاقية؛ لأن الاعتقاد فيه يقتضي أن هناك أصلاً واحداً فقط، وأن العالم غير موجود بذاته مستقلاً عن الحقيقة الإلهية.

ويعد الغزالي هو العالِم الذي أحدث توازناً بين الكلام والفلسفة والتصوف، فقد أثرت أعماله في النزعات والتوجهات داخل هذه المدارس الإسلامية بدرجة كبيرة؛ حيث اكتملت من بعده عملية منهجة أنموذج الحركة الفكرية باتجاه مركز الجاذبية، استناداً إلى التنزيه الوجودي. كما أن أوجه نقد الغزالي للفلاسفة في مؤلفه الشهير **تهافت الفلاسفة** (الغزالي، ١٩٢٧) قد عززت من الشعور بالتروي في تحديد العلاقة بين (الحركة الفكرية الإسلامية) والفكر الفلسفي قبل الإسلامي حتى داخل هذه المدرسة. ووفقاً لوجهة النظر هذه فإن ابن رشد أقرب إلى المركز من ابن سينا. وقد صار هذا التوجه في مذهب المتأخرين من علماء الكلام بعد الغزالي أقرب كثيراً إلى الفلسفة، وخاصة من خلال الإفادة من اصطلاحاتها وأدواتها المنهجية في التعبير عن الحقائق الإلهية مقارنة بالمتقدمين من المتكلمين. وقد كان لكتاباته عن التصوف تأثيران بارزان على هذه المدرسة: أولهما تعيين غلبة الشريعة على التجربة الصوفية عن طريق وضع حدود للتفكر الصوفي، وآخرهما تسريع عملية نشر التصوف بين العامة.

ويعد هذان المؤثران المترابطان هما المصدر الأصلي للكنى التي

أُلحقت بالغزالي في التاريخ الفكري الإسلامي، كحجة الإسلام وزين الدين والمجدد. كما يمثل عنوان الفصل الذي خصصه محمد شريف (Sharîf, 1963) للغزالي «أصحاب الطريق الوسطى» ووصف أوبرمان (Obermann, 1921: 197) لأعمال الغزالي بأنها «تجديد للفكر الديني eine Regeneration des Religisen Gedankens»، توصيفاً صائباً تماماً إذا نظرنا إلى مكانته النقدية في إطار إعادة المنهجة للأنموذج الإسلامي. وباستعارة عبارة إيتون (Eaton, 1927: vii) في وصف مكانة ديكارت في الفكر الغربي، يمكننا القول بأن الغزالي يقف عند ملتقى روافد الفكر الإسلامي[٥٨].

وبعد عملية إعادة المنهجة التي قام بها الغزالي كانت السمات المركزية للأنموذج الإسلامي المبني على الوحدة الوجودية والمخالفة والتراتبية قد تعززت كعوامل جاذبة للبنية الذهنية والأيديولوجية والتصورية، والتي كان لها انعكاسات اجتماعية واقتصادية وسياسية. ويوضح الشهادي (Shehadî, 1964: 20-21) أن الغزالي قد فسر عقيدة مخالفة الذات الإلهية [للحوادث] بأنها ذات معانٍ أربعة: (١) أن الله واحد أحد؛ (٢) وأنه متفرد بالضرورة؛ (٣) وأنه ليس كمثله شيء مطلقاً؛ (٤) وأنه متفرد في ذاته إجمالاً. ويستند هذا التفسير إلى فرضية أن وجود الله لا يشبه وجود الموجودات (الغزالي، ١٩٨٦ب: ١٢٣)؛ ويرتبط بهذه الفرضية تمييزه بين مراتب الحقيقة كوجود حقيقي، ووجود علمي، ووجود لساني[٥٩]. ويعني ذلك رفضاً مطلقاً وكاملاً لأي نوع من أنواع القرب الوجودي.

واستناداً إلى القياس الذي أجراه وات يمكننا القول بأنّ «الانتقال من مرحلة الغزالي إلى المرحلة التالية له مباشرة، كان بمثابة انتقال من ضوء الشمس الساطع إلى الظلام الداجي» (الغزالي، ١٩٧٢: ١٢٥)، وذلك نظراً للافتقار إلى الأعمال التفصيلية حول التوجهات الدينية والفلسفية في ذلك

---

(٥٨) من الممكن اعتبار انتقادات الغزالي لمدارس الفكر المختلفة في **تهافت الفلاسفة**، وكتاب **الفضائل الباطنية والفضائل المستظهرية**، و**فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**، و**المنقذ من الضلال**، بمثابة تحدٍّ للبيئة الفكرية. وقد كان يحاول بيان منهجه، وخصوصاً في **الاقتصاد في الاعتقاد** وفي **إحياء علوم الدين**. كما يوضح كتاباه **معيار العلم** و**القسطاس المستقيم** منطقه المنهجي في القضايا النظرية؛ بينما يشار إلى **مشكاة الأنوار** و**كيمياء السعادة** كمرجعين بارزين عن التصوف.

(٥٩) يقدم جاتجي (Gatje, 1974: 161-166) تلخيصاً وجيزاً لتقسيم الغزالي للحقيقة (Seinschichten) فيما يسميه بالحقائق الواقعية والقيمية واللسانية.

الوقت وحول رواد تلك التوجهات، باستثناء ابن تيمية وابن خلدون. وربما يكون هذا الافتقار نتيجة طبيعية للفكرة الراسخة بأن أهمية التاريخ الفكري الإسلامي تكمن فقط في كونه وسيلة لنقل المصادر الكلاسيكية القديمة إلى العصر الحديث. ومع ذلك فإن بإمكاننا ذكر ثلاثة ملامح رئيسة لفترة ما بعد الغزالي.

أولاً ـ وكما ذكرت آنفاً ـ كانت هناك نزعة نحو الجمع بين الكلام والفلسفة والتصوف؛ وتمثل محاولة الرازي للجمع والتوفيق بين الفلسفة والكلام، ومحاولة ابن عربي البارزة للجمع والتوفيق بين الفلسفة والتصوف ـ مثالين مهمين في هذا الإطار. وقد كان إحياء ابن تيمية للسلفية رد فعل إزاء محاولات الجمع هذه؛ كما استندت انتقاداته للمتأخرين (ابن تيمية، ١٩٨٨: ١٦٩ ـ ١٧٩) إلى أرضية منهجية، حيث أشار إلى أن من المستحيل الوصول إلى معرفة الله بالطرق العقلانية، سواء كان ذلك عن طريق الفلسفة أم علم الكلام الفلسفي. وهنا يعد قوله بأن الله يجب أن يوصف بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله بلا تشبيه ولا تمثيل ولا تعطيل[٦٠]، تكراراً للمنهج المركزي المعارض للغلاة فيما يتعلق بصفات الله. ولا أريد هنا الخوض في التفاصيل بشأن هذه النقاشات، ولكن ينبغي التأكيد على أن هذه النقاشات لم تمنع عملية تعزيز وترسيخ الأنموذج الذي يقوم على المبدأ الأساس المتعلق بالوحدة الوجودية والمخالفة والترتيبية (الله ـ الإنسان ـ الطبيعة). بل إنها ـ على النقيض من ذلك ـ قد عجلت هذه العملية من خلال التحرك باتجاه المركز، وتجنب أي نوع من أنواع القرب الوجودي، كالتعطيل والتشبيه والتمثيل.

وبذلك يكون الملمح الثاني هو ترسيخ ثبات الأنموذج على أساس الصبغة الوجودية القرآنية حول المبادئ الجوهرية من الوحدة الوجودية والحقيقة المطلقة و(المكانة) الترتيبية الخاص بالذات الإلهية. وقد أنتج هذا الترسيخ الملمح الثالث لهذه الفترة؛ وهو تركيز الجهد الرئيس للمتكلمين في الشروح والحواشي والتفسيرات للكتب والمقالات لمن سبقهم من

---

(٦٠) يمكن الرجوع إلى موجز لأقوال ابن تيمية حول وحدانية الله وكماله (ابن تيمية، ١٩٨٣: ١٩، ٢١ و٤٠) في **الرسالة الكمالية**.

العلماء[٦١]. وقد كان كبار المفكرين ـ منذ هذه الحقبة وحتى العصر الحديث ـ يهدفون إلى الحفاظ على ثبات هذا الفكر، ومن بينهم الإيجي[٦٢]، والتفتازاني[٦٣]، والتلمساني[٦٤]، والدوَّاني[٦٥]، ومحمد البرجاوي[٦٦]، وحسن البوسنوي[٦٧]، واللقاني[٦٨]، والفضالي[٦٩]، والغُمُشاني[٧٠]، والذين يشكلون بعض الرموز الممثلة لهذا النهج. وقد حافظ ابن خلدون أيضاً ـ كأكثر علماء حقبة ما بعد الغزالي تطوراً وإنتاجاً ـ على هذا الرسوخ في منهجة الأنموذج الإسلامي بدلاً من مناقشته. ومن ثمّ يعد ماجد فخري مُحقّاً تماماً في قوله: إن ابن خلدون قد اتبع الغزالي لا ابن رشد فيما يتعلق بالتأصيل النظري.

إن العلاقة الوجودية بين الله والإنسان والطبيعة المبنية على مبدأ

(٦١) يورد بروكلمان ـ على سبيل المثال ـ ما يقرب من اثني عشر شرحاً، وحوالي ثلاثين حاشية، وحوالي عشرين تذييلاً لكتاب **العقائد النسفية** (Watt, 1972: 149).

(٦٢) من بين أشهر أعمال الإيجي **العقائد العضدية**، والذي يلخص فيه العقيدة الإسلامية؛ **والمواقف**، الذي يعالج فيه مسائل فلسفية عدة.

(٦٣) كان شرح **العقائد النسفية** للتفتازاني هو المرجع الرئيس في المدارس.

(٦٤) يعد أشهر أعمال التلمساني ـ وهو مقالة موجزة عنوانها **العقائد الصغرى** ـ مثالاً جيداً على المزج بين الفلسفة والكلام في إطار علم الكلام الفلسفي. ومع أن التلمساني يؤكد أن على كل مؤمن، فيما يتعلق بالذات الإلهية، معرفة عشرين صفة واجبة وعشرين صفة مستحيلة، إلا أنه يتوقع من عوام المسلمين أن يتمتعوا بدرجة من الفهم الفلسفي المتقدم (Watt, 1972: 155).

(٦٥) للدواني كتابات فلسفية وكلامية وصوفية، إلى جانب شروحه لكتب الإيجي والجُرجاني.

(٦٦) يعد كتاب **الطريقة المحمدية** أشهر أعمال محمد البرجاوي، الذي كان شخصية ذات تأثير بارز في الحياة الاجتماعية السياسية في زمنه.

(٦٧) لحسن البوسنوي كتاب في شرح العقائد الطحاوية.

(٦٨) يشترك كتاب اللقاني الشهير **جوهرة التوحيد** مع عديد من المراجع سابقة الذكر في سماتها العامة.

(٦٩) لقد تُرجم كتاب الفضالي متوسط الحجم في شرح العقيدة الإسلامية إلى الإنكليزية على يد دنكان بلاك ماكدونالد (Macdonald, 1903: 325-351). وقد أورد في كتابه خمسين مقالة عن الإيمان بالله والنبوة؛ عشرون منها عن الواجب في حق الله، وعشرون عن المستحيل في حقه، وواحدة عن الجائز في حقه. وفيما يتعلق بالنبوة، فقد ذكر أربعة من الواجبات في حق الرسل، وأربعة مستحيلات في حقهم، وواحدة عن الجائز في حقهم. ويعد الكتاب من أكثر الكتب تطوراً في المرحلة المتأخرة، حيث يوضح الاتصال المستمر منذ زمن الغزالي وحتى العصر الحديث.

(٧٠) يعد كتاب الغمشاني **جامع المتون** ذا أهمية خاصية في بيان طريقة تفسير السمات النموذجية للعقيدة الإسلامية عند شيخ الطريقة الصوفية. كما يكشف عن التلاقي بين الكلام والتصوف عبر العصور.

التوحيد، تمثل كذلك القضية المركزية بالنسبة إلى العلماء والمفكرين المسلمين في هذا العصر الذي واجه التحدي الثاني للحضارة الغربية. فبداية برسالة الأفغاني في الرد على رينان ودحض مزاعم الماديين [الدهريين]، تحمل الردود كافة على هذا التحدي سمات الصراع بين رؤيتين بديلتين للعالم، لا سمات منافسة سياسية خالصة. وكما يقول مهدي (Madî, 1972: 106) فإن الطرحين الرئيسين للأفغاني في هذه الردود هما: «(١) أن الدين، الذي يُكَوّن أمة وثقافة وحضارة، يشكل أصلها وأساسها، ويوفر أوثق عروة تجمع بينها؛ (٢) وأن الصراع والتوتر بين العلم أو الفلسفة والدين يتجسد في الطبيعة البشرية». وقد دافع الأفغاني عن هذين الطرحين في عصر السيادة المطلقة للعقلانية على الدين. ولكن لا ينبغي أن ننسى أن الأفغاني كان يقصد الإسلام عند حديثه عن الدين.

كما حاول العالم الحداثي المصري محمد عبده - أيضاً - مواجهة هذا التحدي من خلال اتباع المنهج العقلي، دون أن يحيد عن مبدأ التوحيد. وينطوي كتابه **رسالة التوحيد** على السمات الرئيسة للنمط التقليدي المذكور أعلاه، حيث يمكن الرجوع إلى تعريفه للكلام[٧١] والتوحيد[٧٢] للتحقق من صحة هذا الحكم. وهذان التعريفان هما انعكاس لتأكيده أن «القرآن يصف الله بصفات، وإن كانت أقرب إلى التنزيه مما وصف به في مخاطبات الأجيال السابقة» (‘Abduh, 1966: 31). إلا أنه ينبغي التشديد على أن العقلانية المنهجية للحداثيين مرهونة بالفترة الزمنية، بصورة تعكس سمات أزمانهم.

ويعد كتاب محمد إقبال **تجديد الفكر الديني في الإسلام** رداً مركباً ومتطوراً لهذا التحدي الحضاري مستنداً فيه إلى رؤية بديلة للعالم. وتنبع

---

(٧١) يعرف محمد عبده الكلام بأنه «يبحث فيه عن وجود الله، وما يجب أن يثبت له من صفات، وما يجوز أن يوصف به، وما يجب أن ينفى عنه وعن الرسل لإثبات رسالتهم، وما يجب أن يكونوا عليه، وما يجوز أن ينسب إليهم، وما يمتنع أن يلحق بهم» (‘Abduh, 1966: 29).

(٧٢) يوازي تعريف محمد عبده للتوحيد مفهوم التنزيه «ومما يجب له صفة الوحدة ذاتاً ووصفاً ووجوداً وفعلاً. أما الوحدة الذاتية فقد أثبتناها فيما تقدم بنفي التركيب في ذاته خارجاً وعقلاً. وأما الوحدة في الصفة - أي: إنه لا يساويه في صفاته الثابتة له موجود - فلِما بينا من أن الصفة تابعة لمرتبة الوجود، وليس في الموجودات ما يساوي واجب الوجود في مرتبة الوجود فلا يساويه فيما يتبع الوجود من الصفات. وأما الوحدة في الوجود وفي الفعل، فنعني بها التفرد بوجوب الوجود وما يتبعه من إيجاد الممكنات» (‘Abduh, 1966: 51).

أصالته من تفسيره المتمركز حول الإله للوحدة المطلقة بمعنى الجمع بين المخالفة الوجودية والتنزيه والقُربية. ومن هذا المنظور يعد الكتاب نسخة حديثة من محاولات التوفيق بين فهم التنزيه الوجودي بالغ الوضوح والقوة والقربية المذكورة أعلاه. ومن ثمّ فبرغم تكرار الإشارة إلى أثر هيغل على إقبال (Raschid, 1981: 8)، إلا أننا ينبغي ألا ننسى كون مثل هذه المقاربة ربما تكون موجودة في تاريخ الفكر الإسلامي، وخاصة فيما يتعلق بالجمع بين التصورين الكلامي والصوفي. وتمثل انتقادات إقبال للأطروحات الكونية والغائية والوجودية (Iqbâl, 1934: 28-29) في الفلسفة السكولاستية(*)، إلى جانب تفسيراته البديعة لروح الثقافة الإسلامية كتحليل للتراث، تمثل محاولات لتأسيس نهج لتجديد الفكر الديني في الإسلام. ولذا فإن الصلة الفكرية والتصورية بين الإيمان والفكر والحياة قد نشأت عن طريق تفسير حيوي للتوحيد: «وتجد الثقافة الجديدة في مبدأ (التوحيد) أساساً لوحدة العالم كله. والإسلام بوصفه نظامَ حكم سياسياً (polity) ليس إلا أداة عملية لجعل هذا المبدأ عاملاً حيّاً في حياة البشر العقلية والوجدانية، فهو يتطلب الطاعة والإخلاص لله، لا للعروش والتيجان. وإذا كانت الذات الإلهية هي الأصل الروحي الأول لكل حياة، فإخلاص الإنسان لله إنما يكون بمثابة إخلاصه لطبيعته المثالية الخاصة» (Iqbâl, 1934: 140).

وقد حاول آخرون من علماء هذا العصر وناشطيه أيضاً ـ كسعيد النورسي وسيد قطب والمودودي ـ تأسيس صلة مباشرة بين التصورين الوجودي والاجتماعي من خلال الحفاظ على الأنموذج التقليدي حول عقيدة التوحيد؛ حيث تمثل الفرضية الرئيسة عند النورسي بأن المشكلة الجوهرية للمسلمين في هذا العصر هي قضية الاعتقاد، وتأكيد قطب للتماهي بين كلمة التوحيد وصورة الحياة الإسلامية في كتابه الشهير **معالم في الطريق** (Qutb, 1978: 97)، ووصف المودودي لأسماء الله لتأكيد الصلة بين التوحيد والحياة في أعماله ـ وخاصة في **المصطلحات الأربعة في القرآن** (١٩٧٩) ـ تمثل مجرد أمثلة محدودة لاستمرارية القاعدة النموذجية لعقيدة التوحيد في عصرنا الحاضر.

ومن ثَمَّ فإن الصراع والتناقض بين الحضارتين الغربية والإسلامية ينبعان

(*) فلسفة ارتبطت بالنصرانية وانتشرت في العصور الوسطى (المراجع).

من حقيقة الاستناد إلى رؤيتين بديلتين للعالم. وفي الواقع فإن مقاومة الجماهير المسلمة ونخبها اجتماعياً وسياسياً لطرق الحياة الغربية وهياكلها السياسية تمثل انعكاساً لهذا الصراع. وهنا تجدر الإشارة إلى أن التراث النظري والتصوري الإسلامي، المبني على الصبغة الوجودية القرآنية، والذي جرت منهجته عبر العصور كأنموذج بالغ الاتساق، يوفر اتساقاً داخليّاً بين المدارس الإسلامية المتنافسة منهجيّاً، كما يوفر إمكانية فاعلة لإعادة إنتاج النظريات والتصورات الاجتماعية والسياسية بصورة تعكس هذه الرؤية المتسقة للعالم داخل أي إطار جديد للبيئة الطبيعية والاجتماعية.

الوحدة المعرفية للحقيقة: انسجامية المعرفة

هناك ثلاثة ملامح رئيسة للمعرفة ـ «الإبستمولوجيا» ـ الإسلامية ينبغي ذكرها: (١) العلاقة الاعتمادية بين الوجود والمعرفة، والتي تؤدي إلى «علم معرفة محدد وجوديّاً» [الإبستمو ـ أنطولوجيا]؛ و(٢) الاختلاف في المستويات المعرفية؛ و(٣) المواءمة بين المصادر المعرفية للوصول إلى وحدة الحقيقة. وفي الواقع فإن هذه السمات تربط بينها وبين بعضها علاقات بينية نظرية وتصورية تشكل نسيجاً كلياً لرؤية العالم Weltanschaung.

ويتوجب علينا البحث عن مصدر «علم المعرفة (الإسلامي) المحدد وجوديّاً» في المنظومة الدلالية القرآنية. فحتى عدد تكرار الألفاظ الأكثر استخداماً في القرآن يعطي دلالات بارزة على هذه الصلة الخاصة بين التصورين المعرفي والوجودي. وتتضمن قائمة الألفاظ الأكثر استخداماً في القرآن ـ بكل اشتقاقاتها ـ ستة مفردات هي: «الله» (وردت ٢٨٠٠ مرة)، و«قل» (١٧٠٠ مرة)، و«كن» (١٣٠٠ مرة)، و«رب» (٩٥٠ مرة)، و«أمن» (٨٨٨ مرة)، و«عِلم» (٧٥٠ مرة). وتليها أربعة ألفاظ تكررت ما بين ٤٥٠ إلى ٥٥٠ مرة، وهي: «أَتَى»، و«كَفر» (أي أنكر أو أخفى أو غطى [الحق])، و«أرسل» (الرسل)، و«أَرْض»[٧٣]. وتشكل هذه الألفاظ شبكة من المعاني التي تحدد الاختلاف الوجودي بين الله والموجودات الأخرى، أي الكون، إلى جانب أصول وأنواع العلاقة بين الله وبني البشر في صيغة محددة

---

(٧٣) هذه الأرقام مقتبسة من كتاب فرانز روزنتال (Rosenthal, 1970: 19-20)، باستثناء لفظة «أمن» والتي استطعت عدها بنفسي في كتاب (عبد الباقي، ١٩٨٤: ٨١ ـ ٩٣).

للتواصل «قَول ـ رُسُل ـ عِلْم [الله ـ الإنسان]»/ «أمن ـ كفر [الإنسان ـ الله]».
وتعد الصلة الاشتقاقية بين العلم والعَلَم (بمعنى علامة) والعالَم مفتاحاً مهمّاً آخر لبيان هذه الاعتمادية بين التصورين الوجودي والمعرفي(٧٤).

ويعد تعريف البغدادي للعالَم بأنه كل شيء لديه معرفة وحسن إدراك (البغدادي، ١٩٨١ : ٣٤)، وتعريف الزمخشري له بأنه «مجموعة الأجسام [الجواهر] والأحداث التي يعلمها الخالق»، أمثلة لبيان الصلة بين العلم والعالَم؛ بينما يصوغ الجويني صلة دلالية بين العلَم والعالَم من خلال تعريف العالَم بأنه «دليل وضع لبيان وجود مالك العالم»، ألا وهو الله (Rosenthal, 1970: 19). وينبغي ألا نغفل أن أحد أسماء الله الحسنى هو العليم (كما في سورة الأنعام، آية ٥٩، وفي سورة سبأ، آية ٢٦). ومن ثَمَّ، من المستحيل ضمن هذه المنظومة الدلالية الفصل بين سياق المعرفة وسياق الوجود. ولذا فإن تعريف وتأصيل وتصنيف المعرفة في التاريخ الفكري الإسلامي يتعلق مباشرة بالسوابق الوجودية.

فالتراتبية الهرمية الوجودية بالغة التمايز ـ والمذكورة آنفاً ـ تفرض تمايزاً مقابلاً على المستوى المعرفي، بحيث يصير من غير الممكن تفسير عبارة «العلم من الله» على المستوى المعرفي نفسه لعبارة «علم الإنسان». وتشكل مثل هذه المخالفة في المستويات المعرفية اتساقاً داخليّاً قويّاً مع مبادئ التوحيد والتنزيه كأسس عَقَدية؛ لأن الله العليم هو أصل كل معرفة. ومما يؤكد على وجود اختلاف في المستويات المعرفية عقيدة الإيمان بالغيب في المنظومة القرآنية، حيث أنزل الله فيه قوله: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَۚ﴾ [الأنعام: ٥٩]. ولذا فمن المستحيل حدوث علاقة تداخل بين هذه المستويات؛ حيث إن تطبيق مجموعة مختلفة من المعايير على كل مستوى معرفي يمنع وضع معايير مشتركة يمكن تطبيقها على كلا المستويين، ومن ثم (يمنع) ظهور أساس علماني لمعرفة متمركزة حول الإنسان. ويعد الربط الذي وضعه المحاسبي بين المستويات الوجودية والمعرفية لأجل وضع منهج لتصنيف المعرفة بالغ الدلالة على علاقة الاعتمادية المتبادلة بين (نظام)

---

(٧٤) لبيان هذه العلاقة الاشتقاقية، انظر **المفردات في غريب القرآن** (الأصفهاني، ١٩٢١ : ٣٤٤ـ ٣٤٥).

المخالفة الوجودي والمعرفي[٧٥]. وفي إطار هذه المنظومة يجري توجيه كل نوع من أنواع المعرفة صوب أحد المستويات الثلاثة للحقيقة حينما يتعلق الأمر بمستويات العلم الكوني الثلاثية. ويمكننا هنا ذكر تصنيف البغدادي للمعرفة إلى إلهية وحيوانية في إطار تراتبي هرمي كمثال آخر على منهجة هذا المبدأ الخاص بالمخالفة المعرفية من جانب علماء الدين (Wensinck, 1932: 253).

ويعد تفسير ابن رشد للعلاقة المتداخلة بين المخالفة الوجودية والمعرفية مثالاً واضحاً بدرجة كافية لطرحنا الخاص بـ«المعرفة المحددة وجوديّاً» في الإسلام؛ فقوله بأنه لا ينبغي الخلط بين علم الإنسان والعلم الإلهي نظراً لاختلافاتهما الجوهرية وبأن «العلم الحق هو العلم الإلهي» (ابن رشد، ١٩٧٣ : ٤٩) يوضح المخالفة والتراتبية المعرفيين نتيجة للتراتبية الوجودية الصارمة في الفكر الإسلامي. وهذا الفهم يمنع صياغة معيار عام لكل من المعرفة الإنسانية والمعرفة الإلهية، والذي قد يعد أول مرحلة من مراحل علمنة المعرفة. ويعتمد الفكر الإسلامي على هذه الصلة الخاصة بين الوجودية والمعرفية من خلال فهم النبوة، حيث يقول ابن رشد، مشيراً إلى زمنه: إن ما تقره الشرائع في هذه القضية هو مراد الله، فالطريق الوحيد لمعرفة مراد الله بشأنها هو من خلال النبوة (ابن رشد، ١٩٦٦ : ١٨٥). كما يؤكد ابن رشد في الفقرة نفسها أن هذا العلم (المعرفة) ينقسم إلى جزأين، وهما العلم النظري abstract knowledge، كإدراك الذات الإلهية، والعلم العملي، مثل الفضائل الأخلاقية التي تُوجِبُها. إن إدراك النبوة بهذه الصورة هو أحد الاختلافات المميزة لابن رشد عن أفلاطون في تعليقه على **الجمهورية**. ومن هذا المنظور يعد تقييم روزنتال بأن «الاختلاف في الفكر الديني بين المسلم والإغريقي هو ذات الاختلاف بين الوحي والأسطورة» (Rosenthal, 1953: 274) يُعد استنتاجاً دقيقاً. فنقد ابن رشد لأفلاطون بأن الأخير كان مشوشاً بسبب الحكايات الأسطورية، وأنه قد ترك بعض الأجزاء

---

(٧٥) يربط المحاسبي بين ثلاثة أنواع للمعرفة وعلم كوني ذي مستويات ثلاثة، ألا وهي هذه الدار أو الدنيا، ودار البقاء أو الآخرة، والذات الإلهية أو الله. فأول أنواع المعرفة ظاهري في طبيعته، بما يناسب هذه الدنيا، ويتعلق بالقانون وتطبيقه. وعلى هذا الأساس، فإن أول أنواع المعرفة خارجي. وثاني أنواع المعرفة هو المعرفة الباطنية التي تنتج عبادة القلوب أو العبادة الباطنية... أما ثالث أنواع المعرفة فيتعلق بالذات الإلهية، وهو العلم بالله وبأحكامه (أو تدبيره) في خلقه في الدارين. وهذا النوع الأخير من أنواع المعرفة نادراً ما يجري ذكره؛ لتعذر بلوغه (Al-Muhasabi, 1974: 132, Librande, intro.).

من كتابه **الجمهورية** من دون تعليق (ابن رشد، ١٩٦٦ : ٢٥١) ـ يمثلان دليلاً على هذا التباين بين الوحي الإسلامي والأسطورة الإغريقية.

إن الاختلاف الرئيس بين النص (الدليل القطعي) والاجتهاد (وهو إعمال العقل للوصول إلى الأحكام الشرعية) في المجال القيمي لا يمكن فهمه إلا من خلال هذا المنظور الخاص بالاختلاف بين المستويات المعرفية في المنهجية التشريعية الإلزامية (prescriptivism) للفقه الإسلامي. ولا يمكن لمحاولات الإصلاح الإسلامي من خلال إحداث تحول في أحكام الفقه الإسلامي أن تنجح على المدى البعيد؛ نظراً لأن الاتساق الداخلي للإسلام، والذي ينبني على هذه المخالفة في المستويات الوجودية والمعرفية، يجعل من السهل جداً نقض أي اجتهاد يتعارض مع النص، الذي هو المصدر النهائي للأحكام الفقهية. وينبغي تقييم مقاومة المسلمين الشديدة لمحاولات الإصلاح الهرمية والفوقية في سياق البعد الوجودي ـ المعرفي للإسلام.

وقد بلغ هذا الاتساق الداخلي بين الوجودية والمعرفية الإسلامية مرحلة التمام من خلال تعاليم الوحي ورسالة النبوة، حيث تفترض تصنيفات أسباب المعرفة في العقيدة الإسلامية أولوية مطلقة للوحي، والذي هو رسالة النبي المؤيدة بالمعجزة الظاهرة، والمؤدية إلى المعرفة الاستدلالية. وتشبه المعرفة المبنية عليه تلك المعرفة القائمة على الضرورة في حالة اليقين والثبوت (Taftazâni, 1950: 15). إن مجموعات المعارف الحقة لهذه المسألة بعينها هي كُتُب الله التي أنزلها على أنبيائه، وبيّن فيها أمره ونهيه، ووعده ووعيده (Taftazâni, 1950: 135). ويُمثِّل القرآن ـ آخر وأتم مصدر للوحي، نابع من العلم الإلهي للعليم سبحانه ـ قمة الهرم المعرفي.

وكما يشير نيوهاوزي (Nieuwenhuijze, 1985: 41) فإن الوحي في الإسلام مستمر متكرر ولا يتوقف. فهو مصاحب للبشرية طوال وجودها منذ آدم وحتى محمد (ﷺ). ومن ثَمَّ فإن الأنبياء إخوة لعَلَّات، حيث يشير النبي محمد (ﷺ) في أحاديث كثيرة إلى غيره من الأنبياء كإخوة له. ويؤكد القرآن استمرارية الوحي وديمومته، مثبتاً أن ﴿ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران: ٦٦، ٧٨ ـ ٧٩؛ النساء: ٦٤؛ النمل: ٢٥ ـ ٢٩؛ الشورى: ١٣]، وأنّا ﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِۦ﴾ [البقرة: ١٣٦، ٢٨٥؛ آل عمران: ٣٣، ٨٣]. وقد قوّى

انتصار القائلين بأن القرآن كلام الله، على المعتزلة القائلين بأن القرآن مخلوق، من الصلة بين علم الوجود وعلم المعرفة في الحفاظ على هذا التمايز المعرفي.

وإلى جانب تعريف القرآن بأنه كلام الله فقد عزز اعتبار النبي رسولاً - وليس بطلاً، أو نصف إله، أو أفاتاراً، أو ابناً لله - من النزعة نحو المخالفة في المستويات الوجودية والمعرفية. وعند عقد مقارنات بين الإسلام والمسيحية ينبغي عدم إغفال أن كلام الله في الإسلام هو الوحي المسطور في القرآن، بينما في المسيحية يعد المسيح ذاته هو الوحي. وقد أثر هذا الاختلاف الجوهري في النتائج الوجودية والمعرفية في الموروث الديني لكلتا الديانتين. فموقع النبي بالنسبة إلى قناة الاتصال عبر الوحي محدد بوضوح في القرآن: ﴿قُلْ إِنَّمَا ٱلْعِلْمُ عِندَ ٱللَّهِ وَإِنَّمَآ أَنَا۠ نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾ [الملك: ٢٦]. وقد تكرر هذا التحديد القرآني من خلال المتكلمين بقولهم: إن في «إرسال الرسل حكمة، وقد أرسل الله رسلاً من البشر إلى البشر مبشرين ومنذرين ومبينين للناس ما يحتاجون إليه من أمور الدنيا والدين» (Taftazâni, 1950: 127).

والفرضية الأخرى الجوهرية فيما يتعلق بالمعرفة الإسلامية هي مسألة نبذ التعارض النهائي بين هذه المستويات المعرفية. فالعلماء والفلاسفة المسلمون يحاولون بيان التوازن بين الوحي كمصدر للحق المطلق، والعقل كأداة لتفسير الوحي، مع الحفاظ على هذا التوازن. ومن هذا المنظور فإن الوحي القرآني يرسم مدى ووظيفة وحدود المصادر المختلفة للمعرفة. وكنتيجة منطقية لهذا المبدأ الجوهري الخاص بالتجانس المعرفي، تم الاتفاق على أن «الوعي الزائف والعقلانية غير المنصفة ليسا نتاجاً للعقل المحض وحده أو للأديان الزائفة وحدها» (Husaini, 1980: 7). وامتداداً للوحدة الوجودية فقد رفضت المدارس الإسلامية كافة تقريباً إمكان وجود تعارض جوهري بين الوحي والعقل المحض، مؤكدةً أن وحدة الحقيقة نابعة من الوحدة المطلقة للألوهية، ولقد أصرت هذه المدارس بشدة على وجود علاقة تكاملية وليست تنافسية بين الوحي والعقل المحض. والكندي - كمؤسس للفلسفة - هو رائد هذا الفهم للمواءمة بين مصادر المعرفة؛ حيث يرى أن «المعرفة التي يقدمها الرسول الحق تتطابق مع المعرفة التي ينتجها الفيلسوف الكفء» (Hitti, 1968: 192). وتعد رائعة ابن طفيل **حي بن يقظان** أحد أفضل الأمثلة على محاولة

بيان التكامل بين الوحي والعقل[٧٦]. وقد ختم ابن طفيل رسالته **حي بن يقظان** بسؤال الله «أن يوردنا من المعرفة به الصفو، إنه منعم كريم» (Ibn Tufayl, 1905: 69). ومثل هذه الخاتمة تنطوي على فرضية التراتبية المعرفية التي تقتضي سيادة العلم الإلهي، كما هي الحال في تصنيف البغدادي الذي يعد رائد علم الكلام.

وعلى الجانب الآخر فإن قول ابن حزم - في كتابه **الملل والنحل** - بأن كون القرآن كلام الله هو علم صحيح مستمد من مقدمات صحيحة مبنية على العقل والحس، وهما الأصلان الصحيحان الوحيدان للمعرفة. وحين ينزل الله وحياً، فهو يخلق في المُتلَقِّي علماً بحقيقته (Tritton, 1965: 620) - يبين موقع العقل كوسيلة لإثبات حقيقة الوحي، إلى جانب إثبات التجانس بين هذه المصادر. ويعد حكم الأشعري التالي (الأشعري، ١٩٥٣ب: من الترجمة العربية ص٩٥، وص١٣١ من الإنكليزية) محاولة لضمان الحفاظ على هذا الأصل الخاص بالتجانس بين المصادر المعرفية في حالة صعوبة المواءمة الفكرية بين هذه المصادر: «فأما حوادث تحدث في الأصول في تعيين مسائل فينبغي لكل عامل مسلم أن يرد حكمها إلى جملة الأصول المتفق عليها بالعقل والحس والبديهة وغير ذلك؛ لأن حكم مسائل الشرع التي طريقها السمع أن تكون مردودة إلى السمع، وحكم مسائل العقليات والمحسوسات أن يرد كل شيء من ذلك إلى بابه، ولا تخلط العقليات بالسمعيات ولا السمعيات بالعقليات».

ومن ثمّ فقد جرى تقييد أو تحديد المعرفة «الإبستمولوجية» في طريقة الفكر الإسلامية عن طريق السوابق [الحوادث] الوجودية. وتقتضي مثل هذه العلاقة بين الفرضيات الوجودية والمعرفية فهماً لوحدة الحقيقة من خلال توافق مصادر المعرفة. فهذه الأنطولوجيا (الوجودية) المتمركزة حول الدين وهذه الإبستمولوجيا (المعرفية) هما أساسا الوحدة النموذجية في الأدبيات المتراكمة للنظرية الإسلامية. وحتى المدارس الدينية والفلسفية تتفق على هذا

---

(٧٦) «فلما فهم أحوال الناس وأن أكثرهم بمنزلة الحيوان غير الناطق، علم أن الحكمة كلها والهداية والتوفيق فيما نطقت به الرسل ووردت به الشريعة لا يمكن غير ذلك، ولا يتحمل المزيد عليه» (Ibn Tufayl, 1905: 68).

المبدأ الخاص بالتنزيه الوجودي وتقييم النظرية المعرفية الإسلامية، استناداً إلى هذا الأصل الجوهري. إن تعيين مواقع العقل والحس معاً إلى جانب الوحي في التاريخ الفكري الإسلامي للوصول إلى الحقيقة المطلقة قد منع الفصل بين المصادر المعرفية، بناء على فرضية التعارض المطلق، كما حدث في التراث المعرفي الغربي.

معيارية القيم: وحدة الحياة والقانون

تعد النواة الرئيسة للمنظومة الكلية في الإسلام هي الترابط بين التصورات الوجودية والمعرفية والقيمية؛ حيث ترتبط منظومة القيم في الإسلام مباشرة بالمنطلقات الوجودية والمعرفية المذكورة آنفاً. ولذا فإن المفهوم الجوهري الرئيس في منظومة القيم القرآنية، ألا وهو [خُلُق] العمل الصالح، يمثل وحدة لا تنفصم عن المفاهيم الرئيسة الأخرى كالإيمان (الوجود)، والعلم (المعرفة).

كما تعد السمة الأساسية لمعيارية القيم في الإسلام هي تفسيرها لواجب الإنسان على الأرض، وهو ما يشكل تصور وحدة الحياة والقانون من خلال تحاشي أي نوع من أنواع الفصل بين المناحي المختلفة للحياة. وقد ارتبطت الأخلاق الإسلامية مباشرة بالنماذج الوجودية السابقة لها من خلال تعيين موقع الإنسان في الكون كحامل رئيس للمسؤولية الربانية. فالإنسان الذي لم يُخلق إلا ليعبد الله (الذاريات: ٥٦) قد حمل الأمانة على الأرض: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ﴾ [الأحزاب: ٧٢]. ولأن الإنسان ولد على الفطرة فهو قادر على أداء هذه الأمانة؛ لأن القرآن يقول: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]. وهنا يوضح فون جرونباوم (Grünebaum, 1970: 11) أنه ـ مقارنة بالمسيحية ـ تكون «طاعة الله بتنفيذ أمره قد سوغت وجود الفرد، والأكثر من ذلك هو عدم وجود عبء داخلي يستدعي طلب الغفران والخلاص؛ حيث إن المسلم غير المقيد بخطيئة أصلية في حاجة إلى الهداية وليس إلى جَبْر لصدع داخلي».

ومن ثمّ فإن إدراك الإسلام لواجب الإنسان الأخلاقي قد ارتبط مباشرة بموقعه الوجودي في الكون. ولذا يبدأ فخر الدين الرازي ـ على سبيل

المثال - رسالته عن فلسفة الأخلاق بعنوان **كتاب النفس والروح** ببيان مرتبة الإنسان بين مراتب الموجودات، والتي يقسمها إلى أربع مراتب وَفقاً لملكات الإنسان ونزعاته. فالإنسان يتميز عن الملائكة والحيوان والنبات بالعقل والحكمة والطبيعة والشهوة؛ ولذا فهو مُكلَّف أخلاقياً[٧٧].

وينتج - عن هذه الرؤية للمسؤولية الأخلاقية ذات المصدر الإلهي - وحدة مطلقة للحياة، وهي الوحدة التي تدعمها رؤية للآخرة تفترض علاقة استمرارية بين هذه الدار والدار الآخرة. ففي كتابه **كيمياء السعادة** (Al-Ghazzâlî, 1910: 43-44) يوضح الغزالي هذه المقارنة بقوله: «إن هذه الدنيا مرحلة، أو سُوق يعبره الحجيج في طريقهم إلى الآخرة... بينما الإنسان في هذه الدنيا في حاجة إلى لازمين: أولهما رعاية وتغذية الروح، والآخر رعاية وتغذية البدن. وأفضل غذاء للروح هو معرفة الله وحبه؛ لأن الانغماس في حب ما سوى الله مهلك للروح. والبدن للروح كالمرْكب، فهو يهلك بينما تظل الروح». إن هذه المقاربة [الغزالية] تتسق كلية مع الرؤية الأخروية القرآنية، والتي تعدّ الدنيا مرحلة إعداد للآخرة: ﴿مَن كَانَ يُرِيدُ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوَفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَٰلَهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لَا يُبْخَسُونَ ۞ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي ٱلْآخِرَةِ إِلَّا ٱلنَّارُ وَحَبِطَ مَا صَنَعُواْ فِيهَا وَبَٰطِلٌ مَّا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾ [هود: ١٥ - ١٦]. وهذا التصور لوحدة الحياة - إلى جانب مثل هذا المنظور الأخروي - يختلف كلياً عن قواعد التصورات الخاصة بعلمنة الحياة والقانون.

إن هذا التصور لوحدة الحياة، مقارنة بالقابلية العلمانية للفصل بين مناحي الحياة، وهذا التكليف الأخلاقي الإلهي - يوفران قواعد نظرية وتصورية للمعيارية القيمية بالغة التركيز في التاريخ الاجتماعي والفكري الإسلامي، ومن هنا فلا يمكن تقييم الآليات السياسية والاقتصادية وتطبيقاتهما أو المؤسسات السياسية والاقتصادية إلا من خلال دورها في

---

(٧٧) يُقسِّم الرازي المخلوقات إلى أربعة أقسام: أولها الذي له عقل وحكمة، وليس له طبيعة ولا شهوة، وهم الملائكة؛ والثاني الذي ليس له عقل ولا حكمة، وله طبيعة وشهوة (وهو سائر الحيوانات سوى الإنسان)؛ والثالث الذي ليس له عقل ولا حكمة ولا طبيعة ولا شهوة (وهي الجمادات والنبات)؛ والرابع الذي يكون له عقل وحكمة، ويكون له طبيعة وشهوة (وذلك هو الإنسان) (الرازي، ١٩٧٨: ٧٨).

عملية إدراك هذه المعيارية القيمية. ولذلك لم يكن من الممكن إطلاقاً تصور هذه الأمور كمناحٍ مستقلة قائمة بذاتها. وستحوي الفصول التالية دراسة لهذا الاختلاف الجوهري، مقارنة بعلمنة الحياة في التجربة الغربية، ولكن ينبغي التأكيد هنا على أن المعيارية القيمية في الإسلام تلعب دور الوساطة بين النماذج المعيارية الوجودية ـ المعرفية السابقة وبين الآليات الاجتماعية ـ السياسية والاقتصادية. ولا يمكن فهم المكانة العليا للفقه الإسلامي وشموليته إذا تجاهلنا دور المعيارية القيمية في الوصل بين النماذج المعرفية والوجودية والواقع السياسي الاقتصادي. ومن ثمّ فقد تعززت هذه المنهجية التوجيهية للفقه من خلال بيان الأساس المعياري الذي يعتمد عليه، وهذه هي الخاصية التي مكنت خواص المسلمين وعوامهم من المقاومة الشديدة لعملية التغريب المستندة إلى صور الحياة الغربية المناهضة للمنهجية التشريعية، حيث تقوم صور الحياة الغربية على تصور إمكان الفصل بين مناحي الحياة المختلفة.

إن تفسيرات الفلاسفة والمتكلمين والفقهاء المسلمين للهدف من الحياة تلتقي عند هذه المسألة الجوهرية. فالبنية القرآنية القائمة على قواعد معيارية تعد شرطاً لازماً للأجزاء التشريعية من القانون الأسمى، فالقانون يرتبط ارتباطاً مباشراً بمنظومة القيم، وفي تلك المنطقة التي تتقاطع فيها (أحكام) القانون التشريعية والمعيارية القيمية عادة يتم تحديد النظم والآليات الاجتماعية. فالهدف من الحياة هو تحقيق هذه القيم في مناحي الحياة كافة، حيث يصبح القانون ذاته والآليات التي تقوم عليها المؤسسات والتي تمثل نتاجاً اجتماعيّاً لهذا القانون ـ مجرد وسيلة لتحقيق السيادة لمنظومة القيم هذه.

وحتى الآليات بالغة التفصيل قد ارتبطت مباشرة بهذه المنظومة القيمية وبنماذجها الوجودية السابقة. ويعد **كتاب ميزان الحكمة** للخازني مثالاً ممتازاً لهذه الوسائط النظرية والتصورية؛ حيث يهدف الكتاب أساساً إلى بيان آلية عمل ميزان الماء، ولكنه يبدأ بجزء بالغ التعقيد عن فلسفة العدالة وعلاقتها بالتوازن الكوني في ظل الهيمنة المطلقة لله، وانعكاساتها الوجودية والمعرفية: «فإن العدل نظام الفضائل جملة، ومجال الخيرات أجمع؛ لأن الفضيلة التامة هي الحكمة، وهي في شقي العلم والعمل، وشطري الدين والدنيا ـ علم تام، وفعل محكم، والعدل مجمع بينهما وملتقى كماليهما؛ به

تنال قاصية كل مجد، وبسببه يجاز قصب السبق في كل خير، ولاعتلائه ذروة الكمال عرَّف الباري تعالى نفسه إلى خُلَّص عباده باسم العدل، وبنوره صار العالَم مستوفياً أقسام الكمال والتمام، ومستولياً على الأمد الأقصى في النظام، وإليه الإشارة بقوله ﷺ: «بالعدل قامت السماوات والأرض»» (Al-Khâzinî, 1860: 3-4). إن ربط الخازني بين هذا المفهوم للعدل وبين القدرة على «سياسة النفس» كصفة خُلُقية[٧٨] وبالقرآن الكريم كشريعة عليا[٧٩]، يوضح التشابك بين المسلّمات الوجودية والمعرفية والقيمية، وكيف تؤدي رؤية كلية للعالم إلى وحدة كلية للحياة والقانون من خلال منهجية توجيهية بعينها تهتدي بالمعيارية. تتلخص الفرضية الضمنية لهذه المقاربة في أن الآليات كافة قد تخضع فقط لنظام أخلاقي واضح المعالم مبني على معيارية قيمية. ومن ثمّ لا يمكن تقرير قيمة المعيار من خلال الآلية ذاتها؛ بل ـ وعلى العكس من ذلك ـ يمكن التحكم في الآلية فقط من خلال معيارية عليا تستند إلى مصدر وجودي ـ معرفي معين. ويعد كتاب الخازني مثالاً نمطيّاً لهذه المقاربة بشأن قضية مفصلة بعض الشيء. ومن الممكن أن ينسحب ذلك على التراث الفكري الإسلامي بأكمله. ولهذه السمة (الخاصة بالعلاقة بين المعيارية القيمية وآليات التطبيق) ـ كما سنعالج ذلك في الفصول التالية ـ انعكاسات بارزة على التصورات المخيالية والنظرية والثقافة في أبعادها الاجتماعية ـ السياسية.

إن البنية الأخلاقية القرآنية، القائمة على تصنيفات متقابلة كتقسيمات لأخلاق إيجابية وسلبية (Izutsu, 1966: 105) وارتباطاتها بثنائية المؤمن والكافر الأساسية ـ تشكل تصوراً للحياة الإنسانية كدائرة حركية بين كون الإنسان في «أحسن تقويم» وكونه في «أسفل سافلين» (التين: ٤ ـ ٥). وهكذا يطرح القرآن مجموعة معايير لكمال الإنسان الذي خلقه الله في أحسن تقويم. ومن

---

(٧٨) «والعدل في العمل نوعان: (١) عمل، وهو تهذيب الأخلاق، ورعاية المساواة بين قوى النفس، والقيام عليها بحسن السياسة، على ما قيل: أعدل الناس من أنصف عقله من هواه، ومن تتماته بث النصفة بين ذويه، وكف أذاه عن غيره، حتى يأمن الناس شره؛ (٢) ومعاملة، وهي رعاية الإنصاف بين نفسه ومعامليه» (Al-Khâzinî, 1860: 5).

(٧٩) «كتاب الله العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وهو القانون الأعظم المرجوع إليه في الفروع والأصول والمحكوم به بين الفاضل والمفضول، وتتبعه سنة النبي ﷺ» (Al-Khâzinî, 1860: 6).

هذا المنظور يمثل تحقيق السعادة في منظومة الأخلاق الإسلامية وحدة كاملة تتناغم مع الشريعة الإسلامية؛ فقد يتحقق كمال الإنسان من خلال بلوغ السعادة[٨٠] التي تعتمد بصورة مباشرة على إدراك الصفات الأخلاقية الإيجابية القرآنية في إطار شريعة شاملة.

ومن ثَمَّ فإن الشريعة الإسلامية ـ كمُدوَّنة تشريعية ـ تتحلى بسمات فريدة مقارنة بالمنظومات القانونية الأخرى. فهي نتيجة نظرية وتصورية للإطار الوجودي والمعرفي والقيمي المعيَّن، حيث يُعرِّف الحنفية الفقه بأنه: «معرفة النفس ما لها وما عليها عملاً به»، و«ترك العاجل للآجل». وهذا التعريف يتضمن اعتمادية الشريعة على وحدة الحياة في إطار هذا الاتساق (بين الوجودي والمعرفي والقيمي). ومن ثمّ فإن مدوناتها القانونية تكتسب دلالة فقط داخل هذا الإطار، حيث يصير من المستحيل تحقيق الفصل الكامل لهذه البنية، كما هي الحال في عملية علمنة القانون في التجربة الغربية. وكما يشير ديفيد سانتيلانا (Santillana, 1965: 288) يعدّ «الخضوع لهذا القانون ـ هو في الوقت ذاته ـ واجباً اجتماعيّاً وركناً من أركان الإيمان؛ ومن ثمّ فإن المخالف له لا يعد فقط مخالفاً للنظام القانوني، ولكنه يعد أيضاً مرتكباً لذنب؛ وذلك لأن لله حقاً في كل حق. فالدين والقضاء؛ والأخلاق والقانون ـ كلاهما مظهرٌ للإرادة ذاتها، التي يستقي منها المؤمن وجوده وهدايته؛ فكل مسألة شرعية هي في ذاتها مسألة ضمير، والفقه يشير إلى العقيدة على أنها قاعدته النهائية». وقد جرى تحديد المصادر والأبعاد التشريعية للشريعة الإسلامية على يد الفقهاء المسلمين وفقاً لهذه السمة الجوهرية[٨١].

إن تفسيرات مقاصد الشريعة تعكس هذه القاعدة البداهية الشاملة للشريعة الإسلامية؛ فابن رشد ـ الذي يعد رأيه مثالاً نموذجيّاً لذلك ـ يرى أن مقصد الشريعة هو العلم الحق والعمل الحق (ابن رشد، ١٩٧٣: ٤٩)؛ بينما يرى الأهواني (Al-Ahwany, 1963, vol. 1, p. 545) أن هذا الحكم «يُذَكّرنا بتعريف الكندي للفلسفة»، والذي ظل رائجاً طوال تاريخ الفلسفة الإسلامية؛

(٨٠) كما أوضحت في الفصل الأول فإنني أقصد ـ بلفظة السعادة هنا ـ معناها الأوسع في التراث الكلامي ـ الفلسفي الإسلامي، وليس مجرد السعادة (بمعناها المباشر).

(٨١) لمزيد من التفصيل بشأن هذا التأصيل المنهجي انظر **الرسالة** (١٩٦١) للشافعي.

ويشمل هذا التعريف الروابط النظرية والتصورية بين نظرية الوجود والمعرفة والقيم. فالعلم الحق الذي تشرعه النبوة كمصدر معرفي جوهري يحدد العمل الحق الذي تكفله الشريعة من خلال معيارية قيمية معينة.

وفي هذا السياق يعد التباين بين الشريعة الإسلامية والقانون (nomos) الأفلاطوني ـ كما في تعليق ابن رشد على **جمهورية** أفلاطون ـ ذا دلالة واضحة. فالشريعة ـ كتعبير عن إرادة الله ـ تكشف عن الخير الأقصى للإنسان وغايته ككائن عاقل؛ لأن الله وحده يعلم العقبات التي تحول بين الإنسان وتحقيق السعادة. ويؤكد ابن رشد أن كمال الشريعة وعلوها على القوانين الوضعية للإنسان يرجع إلى الخاصية المعرفية لهذه الشريعة الربانية. وبحسب روزنتال (Rosenthal, 1953: 261) فإن «على ابن رشد أن يقدم التعريف نفسه للنبوة والأنبياء، وأن يطرح التأكيد نفسه بشأن الشريعة في مقالة لا يمكن إنكار كونها فلسفية، مكتوبة دفاعاً عن الفلاسفة ضد هجوم الغزالي عليهم» (على سبيل المقارنة، ابن رشد، ١٩٧٨ : ٣١٦).

إن تسليم ابن رشد بأن هدف الفيلسوف هو الوصول إلى معرفة تطابق ما اقتضاه الله في الشريعة يعكس «الاختلاف» بين الحكمة الإسلامية والفلسفة الإغريقية. ولكن هذا الاختلاف في الجانب الوجودي لا يمنع محاولات أتباع الحكمة الإسلامية من تحقيق توفيق منهجي واصطلاحي وقيمي دون تشويه هذه الصبغة الوجودية. ولا بد من تقييم مقولة روزنتال (Rosenthal, 1953: 261) بأن هدف الشريعة يطابق هدف العلوم السياسية كما عرَّفه أرسطو في **الأخلاق النيقوماخية**، وكما كرره الفارابي في كتاب **تحصيل السعادة** وابن رشد في شرحه **لجمهورية** أفلاطون داخل هذا السياق. فلا ينبغي الخلط بين جوهر السعادة كهدف للشريعة والفلسفة، والطريقة المستخدمة لتحليل هذا الهدف. وبحسب استنتاج ليمان (Leaman, 1980: 170) فإن «ابن رشد قد استخدم الطريقة نفسها التي استخدمها أرسطو للجمع بين الفضائل الاجتماعية والعقلية في وصفه للسعادة، ولكن الفيلسوف الإسلامي قد درس السعادة وصلاً بالفضائل الدينية والعقلية».

وقد أسقط ابن رشد التباين بين التفسير المنتخب للسعادة كما صاغه الفلاسفة والصلاحية العامة للشريعة، من خلال تبسيط وتعميم مفهوم

السعادة، استناداً إلى مقولته بأن الشريعة مطلوبة من كل إنسان بخلاف الفلسفة[٨٢]. فهو يُعرِّف السعادة بأنها فعل النفس العاقلة وفقاً للفضيلة (ابن رشد، ١٩٦٦ : ١٨٨ ؛ وانظر أيضاً للمقارنة ملحوظة Rosenthal, 1953: 275). كما يهدف تصنيفه للكمالات (ابن رشد، ١٩٦٦ : ١٨٩) إلى بيان كون الكمالات الإنسانية متعددة.

ومن ثَمَّ فإن تكون البنية الكلية للشريعة الإسلامية حول المبدأ الأساس لوحدة الحياة وصلاحيته العامة، ينبثق عن معيارية قيمية بالغة التعقيد تدْعمها نماذج وجودية ومعرفية سابقة كرؤية كلية للعالم مستندة إلى الإيمان بالتوحيد. وتشكل المعيارية القيَمية البعد الجوهري الثالث للنموذج الإسلامي، إلى جانب وحدة الوجود والتناغم المعرفي، والتي تتفق عليها المذاهب والطوائف الإسلامية كافة.

(٨٢) «لقد حل نقاش ابن رشد للعلاقة بين السعادة والفلسفة إشكالية في الفلسفة الاجتماعية كانت قد أدت إلى شيطنة الفلسفة. . . وتنشأ الإشكالية عند أفلاطون وتأكيده أن العقل النظري (الحكمة ؛ sophia) هو أسمى نشاط للإنسان، وأن سعادة الإنسان تكمن في فعل العقل. . . وقد أحدث هذا المبدأ الأفلاطوني إشكالية واجهها ابن رشد، وهي أن مسألة وجوب كون الإنسان فيلسوفاً كي يعرف كيف يفعل الخير أو يحقق السعادة، تبدو قابلة للجدل على أقل تقدير. كما مثلت هذه الإشكالية الأخلاقية عند أفلاطون معضلة للفلاسفة بصورة خاصة ؛ لأنهم كانوا يقولون بأن القرآن يحوي كل شيء عن مضمون الفضيلة» (Leaman, 1980: 167).

القسم الثاني

مسائل سياسية

الفصل الرابع

تسويغ المنظومة الاجتماعية ـ السياسية
الأسس الكونية ـ الوجودية

كما هي الحال بالنسبة إلى النماذج الأخرى كافة، لا يمكن تقديم تعليل وتسويغ للأفكار والنظريات السياسية إلّا من خلال الاستعانة بنوع من المعايير ينظر لها كمنظومة شاملة من القيم الجوهرية المرتبطة بطريقة تفكير كاملة، أو رؤية كليّة للعالم (Weltanschauung)، وهذه الرؤية تتألف من مُسلَّمات وجودية ومعرفية وأخروية [مرتبطة بالعالم الأخروي، وما به من ثواب وعقاب]. وفي هذا السياق تقدم محاولات تسويغ وجود الدولة كنظام اجتماعي ـ سياسي عند المقارنة بين النظريات السياسية الغربية والنظريات السياسية الإسلامية مفاتيح مهمة لطرحنا الحالي.

ويمكننا تحليل ومقارنة محاولات التسويغ [لقضية وجود الدولة كنظام اجتماعي ـ سياسي] من خلال [تقسيم هذه المحاولات] إلى مجموعتين: (١) محاولات مستندة إلى مقولات عن أصل الدولة كمنظومة اجتماعية ـ سياسية، و(٢) أخرى تستند إلى مقولات عن أهداف الدولة كنظام اجتماعي ـ سياسي. ومن الواضح أن الصلة البارزة بين نظريتي الوجود والقيم ونظرية السياسة إنما تتعلق بقضية التسويغ. ومن هذا المنظور ـ اعتماداً على مرجعيات نظرية وفلسفية مختلفة ـ يمثل التسويغ السياسي الإسلامي المتمركز حول الذات الإلهية والتسويغ السياسي الغربي المتمركز حول الطبيعة طريقتين بديلتين للتسويغ.

طريقة التسويغ الغربية

تعدّ المنهجية الأرسطية والأخلاقيات الرواقية معيارين قديمين للمحاولات الغربية لتسويغ وجود الدولة كمنظومة اجتماعية ـ سياسية. وربما

يكون أرسطو ـ مؤسس «التسويغ الواقعي» اعتماداً على التجريبية ـ هو رائد نظريات «حالة الطبيعة» الحديثة و«العقد الاجتماعي» لتسويغ وجود الدولة من خلال تأملاته حول أصل وجود هذه الدولة. وقد ارتبطت فلسفة أرسطو السياسية مباشرة بمنهجه المعرفي، الذي يوازي مقولاته الكونية ـ الوجودية. فمن الناحية المعرفية كان منهجه التجريبي يهدف إلى فهم آلية تحقق [أو الوجود بالفعل actuality] الغائية الكونية، وليس إلى تقديم تكهنات بشأن الأصول الوجودية للمُمْكنات [أو الوجود بالقوة potentiality]؛ ولذا فهو يتصور المحرك الأول الذي لا يتحرك كجزء من أنواع الوجود بالفعل، وليس كخالق متعالٍ لكافة الجواهر الكونية. وقد صار هذا الموقع المركزي للإبستمولوجيا التجريبية إحدى السمات الجوهرية لأنواع التسويغات كافة طوال العصور، وليس فقط للتسويغ السياسي. والصيغة الحديثة لمثل هذا الإرث التاريخي تتمثل في الفكرة المركزية للتجريبية الحديثة بأنه «لو كان لما يسمى بالتسويغ أن يوجد على الإطلاق، لكان ينبغي اعتبار المعرفة التجريبية قائمة على أسس تجريبية» (Williams, 1980: 243).

يمكننا اعتبار تجريبية أرسطو في النظرية السياسية استمراراً لهذا التوجه المعرفي إزاء نظرية الوجود؛ فقد استندت مقاربته لصور الوجود الكوني المتحقق على مستوى أنطولوجي (وجودي)، ولصور الوجود السياسي المتحقق على مستوى اجتماعي ـ إلى الأداة المعرفية نفسها؛ ألا وهي التجريبية. وهذه التجريبية المعرفية هي مسلك دقيق في التحول من المجال الوجودي إلى المجال السياسي. وقد ارتقى أرسطو إلى المحرك الأول الذي لا يتحرك من خلال ملاحظة الجواهر المحرَّكة الفانية، والمستندة إلى الحركة كحقيقة كونية جوهرية. كما توصل أرسطو ـ باستخدام المنهجية ذاتها في تحليله السياسي ـ إلى فهم لـ«أفضل حالة ممكنة» من خلال ملاحظة عديد من الهياكل والبُنى السياسية المستندة إلى صور الوجود السياسي الفعلية؛ ولذا يمكننا القول: إن هاتين الفكرتين عن المجالين الوجودي والسياسي قائمتان على استخدام الأدوات المعرفية والمنهجية ذاتها.

أصل المنظومة الاجتماعية ـ السياسية

يقسم بلانتشلي (Bluntschli, 1892: 283-302) النظريات الفرضية (speculative)

حول أصل الدولة إلى خمسة أنواع: (١) نظريات حالة الطبيعة(*)، (٢) ونظريات الدولة كمؤسسة دينية، (٣) ونظرية القوة، (٤) ونظرية العقد [الاجتماعي]، (٥) والنظرية المجتمعية الطبيعية (الفطرية) والوعي السياسي للإنسان. هذه المقاربات النظرية المقترحة هي - في الوقت ذاته - أسس تسويغ المنظومة الاجتماعية - السياسية من منظور تحديد أصول هذه المنظومة. وتعد نظريات حالة الطبيعة والعقد الاجتماعي هي أبرز صيغ التسويغ الحديثة؛ نظراً لأن النظريات الأخرى يمكن أن تندرج تحتها في إطار عَدِّها تفسيراتٍ لها. ومع ذلك لا ينبغي الخلط بين تسويغ وجود الدولة من خلال الأطروحة التي تعدّها مؤسسة دينية، وبين النموذج الإسلامي الموحِّد للمجالين الوجودي والسياسي كما سنبين لاحقاً؛ وذلك لأن التسويغ الديني الغربي يفترض تمايزاً مطلقاً للسلطة بين الدولة والكنيسة. وعلى النقيض من النموذج الإسلامي الذي تتّحد فيه التصورات الوجودية والدينية بشكل صارم، فقد جرى تطوير التسويغات الغربية للدولة كمؤسسة دينية واستخدامها من جانب السلطات العلمانية؛ للحصول على استقلالها عن السلطة العليا للكنيسة. وسنعرض لهذه العملية بالتحليل في الفصل السابع؛ لبيان أثرها على تشكيل منظومة الدولة - الأُمَّة [nation-state] المتعارضة جذريّاً مع مفهوم الأمة في الإسلام.

إن نظريات حالة الطبيعة التي تُسوِّغ وجود الدولة كمنظومة اجتماعية - سياسية تدل بصورة واضحة على التبعات السياسية للنموذج الغربي الذي جرى تحليله في الفصل الثاني. وبحسب تلخيص بلانتشلي (Bluntschli, 1892: 283) فإن هذا التنظير الفلسفي يميل إلى تخيل حالة بدائية عاش الإنسان في ظلها دون حكومة، ومن ثمَّ إلى طرح تساؤلات حول تطور الإنسان من تلك الحالة إلى أن بلغ مرحلة الدولة. وبينما تصور بعض الفلاسفة حالة الطبيعة هذه كحالة حرب، تصورها آخرون كعصر ذهبي.

ويعد توماس هوبز هو رائد التصور الأول [النظر لحالة الطبيعة مثل حالة الحرب]؛ حيث يمثل مفهومه للعلم الجديد (nouva scienza) عن الإنسان

(*) نظرية «حال الطبيعة» أو «الحال الأصلية»: نظرية في الفلسفة الأخلاقية والسياسية تشير إلى الحال الفطرية والظروف الافتراضية السابقة على نشأة المجتمعات، وهي حياة فوضوية مملوءة بالصراع، حتى اهتدى الإنسان، واضطر إلى التعاقد مع آخرين لإنشاء الجماعة السياسية (المراجع).

والدولة «أول محاولة واضحة الحداثة لتقديم إجابة متسقة جامعة عن سؤال ماهية الحياة الصحيحة للإنسان، والذي هو - في الوقت ذاته - سؤال عن النظام الصحيح للمجتمع» (Strauss, 1961: 1). ويصل هوبز - في كتابه **الليفياثان** (*Leviathan*, [n. d.]: 64) - إلى استنتاج نموذج حالة الحرب (state of war) من خلال تحليله «أن طبيعة الإنسان تنطوي على ثلاثة أسباب رئيسة للنزاع: أولها التنافس، وثانيها عدم الثقة، وثالثها المجد. فالأول يدفع الإنسان للانخراط في الغزو لأجل المغنم، بينما يكون الدافع في الثاني هو تحقيق الأمان، وفي الثالث اكتساب الصيت والسمعة. وفي الحالة الأولى يلجأ الإنسان للعنف لتحقيق السيادة على غيره من الأشخاص، وعلى زوجاته وأطفاله وأنعامه، بينما يُلجأ إليه في الحالة الثانية دفاعاً عنهم، وفي الحالة الثالثة [البحث عن المجد والشهرة] يتم اللجوء للعنف سعياً وراء ترهات؛ ككلمة أو ابتسامة أو وجهة نظر مختلفة، أو لمواجهة أي نوع آخر من أنواع الاحتقار، سواء كانت مباشرةً في شخص الإنسان، أو انعكاساً على أقاربه أو أصدقائه أو أمته أو مهنته أو اسمه. وبذلك يتضح أنه حين يعيش الناس دون قوة عامة تردعهم، فإنهم يكونون في حالة تسمّى بحالة الحرب «warre؛ وهي حرب الكل ضد الكل»[1].

يحمل تفسير هوبز الميكانيكي النفسيّ لحالة الطبيعة دلالات على بروز أسلوب جديد صار من خلاله فهم غاليليو لتَصَدُّر الفيزيقيا الترتيب الهرمي للعلوم، وظهور علم الكون الطبيعي الحديث - ممكناً، إلى جانب مناهج الفكر المسيحية القديمة. وربما يمنحنا التحليل المركب للمصادر المادية للفلسفة السياسية عند هوبز إشاراتٍ مهمةً حول بقاء العناصر النظرية والتصورية الأساسية لهذه الفلسفة، بصورة تمكننا من التحقق من صحة طرحنا عن استمرارية النموذج الغربي عبر العصور، وليس تطوره بصورة ثورية، واعتبار هذه الاستمرارية مقياساً رئيساً للحضارة الغربية. إن تشبيه بلانتشلي حالة الحرب بالفكرة المسيحية للإنسان الخاطئ

(١) يمكن التمثيل - لاستنباط هوبز من دولة الطبيعة ظهورَ الدولة الطبيعية وأساسها الأخلاقي «الرغبة الطبيعية» و«العقل الطبيعي» - بالخطوات التالية: من (١) المنطق الطبيعي إلى (٢) حفظ النفس إلى (٣) تجنب الموت إلى (٤) الاتفاق مع الرفاق ضد الأعداء إلى (٥) سيطرة السيد (المنتصر الذي قد حافظ على شرفه) على الخَدَم إلى (٦) الدولة الطبيعية.

[fallen man][٢]، وتأكيد ديلثي (Dilthey) للأثر الرواقي في فلسفة هوبز السياسية، وتشديد شتراوس على أن هوبز مَدين في تحليله لظهور هذا الأسلوب الجديد[٣] ـ تُشكِّل جميعاً تفسيرات لجوانب متعددة للحقيقة نفسها؛ ولذا فلا يوجد تناقض بين حقائق كون «نصف [كتاب هوبز] **الليڤاياثان**[*] تقريباً مكرساً لشرح المبادئ اللاهوتية والكنسية المكملة لنظريته الأخلاقية والسياسية» (Dunning, 1916: 297)، وأن الأيديولوجيات العلمانية الحديثة كافة تقريباً يمكن اختصارها في فلسفة هوبز السياسية.

ومع ذلك فإن أثر النموذج الغربي الذي تمّ إعادة تشكيله بناءً على فهم هوبز لمفهوم حالة الطبيعة، بالغ الوضوح؛ فقد تسببت عودة ظهور المعرفة المحددة وجوديّاً ـ إلى جانب الأسلوب التفسيري ـ التركيبي الجديد ـ في ظهور الأدوات المعرفية والمنهجية لمفهوم العلم الحديث عند هوبز. وتعكس نظريته الأخلاقية الجديدة عملية مركزية المعرفة؛ لأنها تعتمد ـ بصورة مطلقة ـ على تجربته الخاصة كمصدر معرفي أساسي. كما يعد تحليله للطبيعة البشرية ولحالة الطبيعة نتيجة لمنهجه التجريبي في عصر الحرب الأهلية: «ومن ثَمَّ فإن أي نتيجة لزمن الحرب، حيث الكل عدو للكل، هي نتيجة الزمن نفسه الذي يعيش فيه الناس دون مصدر للأمن، بخلاف ما توفره لهم قوتهم وعزمهم». ورغم أنه يقول: إن المثال الوحيد لنموذج حالة الطبيعة الذي يطرحه يتمثل في ظروف حياة الهنود الأمريكيين (Hobbes, [n. d.]: 65)، إلا أن حياته شخصيّاً تُمثِّل شاهداً على تأثير الظروف الفوضوية للحرب

---

(٢) «إن الفكرة الفلسفية [أي: فكرة دولة الطبيعة كدولة حرب] موجودة، لا في حال درجات الجنة، ولكن في حال الإنسانية الخاطئة» (Bluntschli, 1892: 284).

(٣) «ومن ثم يبدو أن المضمون المميز لفلسفة هوبز السياسية ـ من الأولوية المطلقة للفرد على الدولة، ومفاهيم الفرد ككائن غير اجتماعي، وفكرة العلاقة بين حالة الطبيعة والدولة كنقيض مطلق، وأخيراً الدولة ذاتها كلي الليڤياثان (طاغوت) ـ يتحدد بل يندرج ضمنياً في الأسلوب. ومع ذلك، فنظراً لأن هذا الأسلوب قد جرى تطبيقه لاحقاً، تقليداً لتأسيس غاليليو للفيزيقا الحديثة، تعد إنجازات هوبز من هذا المنظور ـ وبرغم عظمتها ـ في مرتبة ثانية، مسبوقة بتأسيس العلم الحديث على يد غاليليو وديكارت» (Strauss, 1961: 2).

(*) **الليڤاياثان** (أو لوياتان) هو كتاب ألفه هوبز عام ١٦٥١، واسمه مأخوذ من الكتاب المقدس؛ حيث ورد تقريباً في خمسة مواضع في إشارة إلى وحش بحري. ويركز كتاب هوبز على بنية المجتمع والحكومة الشرعية. ويعد هذا المؤلَّف من أهم الأعمال التي وضعت الأساس للفلسفة السياسية الغربية من منظور نظرية العقد الاجتماعي (المراجع).

الأهلية الإنكليزية، حين كان النموذج الافتراضي بأن الإنسان ذئبٌ لأخيه الإنسان حقيقةً واقعة. وربما يكون تفسير ماكفرسون لفلسفة هوبز لبيان التناغم بين ظروفه البيئية ونظريته عن حالة الطبيعة أعمق دلالة في إطار هذا التحول المعرفي ـ المنهجي للنموذج الغربي المعاد تشكيله.

ويتفق سبينوزا أيضاً مع هوبز في هذا النموذج الافتراضي لحالة الحرب، ولكنه يتصور وجود بُعدٍ أكثر أخلاقية لحالة الحرب في كتابيه **رسالة في اللاهوت والسياسة** *Tractatus Theologico-Politicus* و**رسالة في السياسة** *Tractatus Politicus*. ويتمثل الاختلاف الجوهري بين هوبز وسبينوزا في هذه المسألة في رأييهما حول وجود الخطيئة والحرية في حالة الطبيعة. فخلافاً لهوبز ـ الذي يرى عدم وجود شيء غير عادل في حالة الطبيعة ـ يصرّ سبينوزا على أن الإنسان لا يمكنه خرق قوانين الطبيعة؛ لأن هذه القوانين منيعة[٤]. وهذا الاختلاف في الرؤية يعد نتيجة طبيعية لواحدية سبينوزا الحلولية الميتافيزيقية التي صاغها في مفهوم الله أو الطبيعة (Deus siva Natura)؛ لأنه يرى أن الإنسان لا يمكن أن يخطئ في حق الله؛ نظراً لأن الله ليس مَلِكاً يضع قوانين يمكن للبشر مخالفتها، أي: إن القوانين الطبيعية تطابق الغائية الإلهية. وهذا الملمح دليل بارز على موقف سبينوزا النقدي في تاريخ الفلسفة الغربية؛ حيث يتقاطع اللاهوت وعلم الكون الطبيعي، كما أنه دليل على تأثيرات المسلمات الوجودية ـ الكونية في النظريات والتصورات الاجتماعية ـ السياسية.

وهكذا يدشن سبينوزا (Spinoza, 1965a: 125 and 127) مسارات من الغائية اللاهوتية إلى الغائية الطبيعية، ومن القوانين/الحقوق الدينية إلى القوانين الطبيعية/الحقوق الطبيعية من خلال المجانسة بين الديني والطبيعي؛ الإله أو

---

(٤) «لا وجود للخطيئة في حالة الطبيعة، أو بالأحرى لو أن أحداً ارتكب خطيئة فستكون تلك الخطيئة ضد نفسه وليست ضد غيره؛ وذلك لأن قانون الطبيعة لا يوجب على أحد تنفيذ مراد غيره ما لم يكن هو ذاته راغباً في ذلك، كما أنه لا يوجب على أحد اعتبار أي شيء خيراً أو شراً عدا ما يقرر المرء ذاته كونه كذلك وفقاً لطبيعته وأحكامه الخاصة؛ وهو لا يحرم شيئاً في نطاق القدرة البشرية على الإطلاق» (Spinoza, 1965b: 279). وكنتيجة طبيعية لهذا الفهم لقانون الطبيعة يصل سبينوزا إلى نتيجة مفادها أنه لا يمكن تصور الخطيئة والعدل والظلم إلا في الحالة التي يجري في ظلها تحديد الخير والشر عن طريق القوانين المدنية المشتركة بين الجميع (Spinoza, 1965b: 283).

الطبيعة (*Deus siva Natura*). «فلا شك بأن الطبيعة ـ بمعناها المطلق ـ لها كامل الحق في فعل أي شيء بمقدورها فعله، أي: إن حق الطبيعة يمتد بامتداد قوتها، وليست قوة الطبيعة سوى قوة الإله، الذي له الحق التام في فعل أي شيء». وهذه المجانسة تتسق مع تعريف سبينوزا لحق وقانون الطبيعة كقواعد لطبيعة كل شيء على حدة، وهي القواعد التي ندرك بموجبها أن وجودها محدد بصورة طبيعية، وأنها تعمل بصورة معينة. وتنطوي مثل هذه المجانسة بين الإله والطبيعة على إشارة إلى ضآلة الإنسان «كجرم متناهي الصغر في نظام أزلي للطبيعة بأكملها»؛ لأن الطبيعة غير مقيدة بقوانين العقل البشري. وهي تفترض أيضاً المحدودية المعرفية للإنسان؛ لأنه يملك فقط معرفة جزئية عن الأشياء؛ لكونه جاهلاً تماماً بكيفية ارتباطهما معاً في المنظومة الكونية للطبيعة.

ويقول سبينوزا: إن حالة الطبيعة سابقة على وجود الدين في الطبيعة وفي الزمن؛ ولذا ينبغي عدم الخلط بين حالة الطبيعة والحالة التي يكون فيها وجود للدين والقانون؛ فحالة الطبيعة يجب اعتبارها خالية من الدين أو القانون (Spinoza, 1965a: 143). ومن المستحيل تخيل مثل حالة الطبيعة هذه في إطار إسلامي؛ لأنها تتعارض تماماً مع مفهوم الدين في الإسلام القائم على أن الأمر كله لله، ولكنها تمثل نظيراً للتفسير الطبيعي للكون، وتشكل تكاملاً متسقاً مع علمنة المعرفة والحياة الاجتماعية ـ السياسية.

أما أتباع الفهم الثاني لحالة الطبيعة فقد «حلموا بعصر ذهبي في جنة، لا شرّ فيها ولا ظلم، حيث ينعم الجميع بحرية لا محدودة، وسعادة بتعايشهم السلمي. وفي ظل هذه الحالة الأولية كان يفترض أنه لن تكون هناك مِلكية؛ نظراً لأن وفرة الطبيعة قد منحت كل واحد كفايته من كل ما كان يمكن أن يتطلبه ذوقه البسيط الذي لم يفسد. وحتى ذلك الوقت لم تكن هناك اختلافات في الرتب ولا في المهن؛ فقد كان كل واحد كغيره، كما لم يكن هناك حاكم ومحكوم، ولا والٍ ولا قاضٍ ولا جيش ولا ضرائب» (Bluntschli, 1892: 283). ويعد جون لوك وروسو وماركس هم رواد هذا النموذج الافتراضي.

ويعكس كتاب جون لوك **رسالتان في الحكم** هذه الطريقة في التسويغ،

ليس فقط من خلال محتوى الكتاب، ولكن أيضاً من خلال بنيته؛ حيث يدمج فهمه لكل من السلطة السياسية والقانون الطبيعي معاً بعد وصفه لهذا النموذج الافتراضي: «لتحقيق فهم صحيح للسلطة السياسية، واستقائها من مصدرها الأصلي، علينا النظر في ماهية الدولة التي يوجد في ظلها الأشخاص بصورة طبيعية، وهي دولة الحرية التامة في تنظيم أفعالهم، والتصرف في ممتلكاتهم وذواتهم بالصورة التي يرونها مناسبة، وفي حدود قانون الطبيعة، ودون استئذان أو اعتماد على إرادة أي شخص آخر. وهي أيضاً دولة المساواة التي تكون فيها السلطات والاختصاصات كافة متبادلة، دون أن يكون لشخصٍ ما حظٌّ منها أكثر من غيره» (Locke, 1965: 319). إن حالة الطبيعة؛ كحالةٍ للسلم وحسن النية والتعاون والتآزر، وحالة الحرب؛ كحالة للعداوة والضغينة والعنف والتدمير المتبادل ـ هما نمطان أوليان اجتماعيان متمايزان بصورة قاطعة في نموذج لوك الافتراضي. فحالة الطبيعة تتشكل من أناس يعيشون معاً وَفقاً للمقتضيات العقلية، ودون أن يكون لهم حاكم في الأرض ذو سلطة للفصل بينهم، بينما القوة أو ممارسة القوة المعلنة من شخص ضد آخر هي أساس حالة الحرب؛ حيث لا يوجد حاكم في الأرض يستغيثون به لنجدتهم.

ومن ثمّ فإن حالة الطبيعة ـ في نظر لوك، كما يشير دَنينج (Dunning, 1916: 345) ـ هي حالة سابقة للتكوين السياسي، لا التكوين الاجتماعي؛ لأنه ـ برفضه التمييز الحاسم الذي طرحه هوبز بين قانون الطبيعة والقانون الواقعي ـ يتبع مبدأ غروتيوس، ويعلن أن قانون الطبيعة هو مجموعة القواعد المحددة لسلوك البشر في حالتهم الطبيعية. ويستند تفسير لوك لدولة القانون إلى فرضية أن القانون الطبيعي والعقل يمكن اعتبارهما مؤشرين على استمرارية النموذج الغربي، وعلى تأثير النزعات المعرفية الجديدة حول الإطار الكوني ـ الوجودي المتحول، خلال عملية تسويغ وجود الدولة.

إن فكرة القانون الطبيعي كطريقة للتسويغ هي إحدى الدلائل الأساسية على التصورات المخيالية المتتابعة للعقل الغربي منذ العصور القديمة مروراً بالعصور الوسيطة وحتى العصور الحديثة، وهي فكرة متعلقة بتأثير المسلمات الوجودية والمعرفية على الثقافة والفلسفة الاجتماعية ـ السياسية. ومن الممكن اعتبار كل من الفرضية الرواقية بأن العقل البشري كاشف للقانون

الطبيعي ومن ثمّ فهو حَكَم على السلوك الصحيح؛ وطرح توما الأكويني أن «كل قانون يصوغه الإنسان يحمل سمة قانون بدرجة تتناسب مع مدى اعتماده هو ذاته على قانون الطبيعة»؛ ولذا فـ«إنْ تعارضَ [ما صاغه الإنسان من قوانين] مع قانون الطبيعة في أي نقطة، يفقد هذا القانون الإنساني صفة القانون في الحال، ويصبح مجرد تحريف للقانون» (Tawney, 1950: 41)؛ ومقولات لوك اللاحقة بشأن تمييز حالة الحرية من حالة الرخصة [أو الاستثناء] ـ تأملات متعددة نابعة من المخيلة نفسها: «ولكن رغم كون هذه الحالة حالة حرية، إلا أنها ليست حالة رخصة، مع أن الإنسان في تلك الحالة يملك حرية، يتعذر ضبطها؛ للتصرف في شخصه وممتلكاته، إلا أنه لا يملك الحرية لتدمير ذاته، أو لفعل ذلك بممتلكات أي مخلوق. . . إنّ لحالة الطبيعة قانوناً طبعيّاً يحكمها، وهو ملزم للجميع. والعقل ـ الذي هو ذلك القانون ـ يُعلِّم البشر أجمعين ـ الذين لا يملكون سوى الرجوع إليه ـ أنَّ المساواة والاستقلالية تعني أنه لا ينبغي لأحد أن يضر بحياة غيره، أو صحته، أو حريته، أو ممتلكاته» (Locke, 1965: 309-311). ومن ثمّ يبدو طرح راسل ـ بأنّ نظرية لوك السياسية لم تكن مبتكرة ـ صحيحاً. ولكن ينبغي إضافة أنه في ظل النزوع المتزايد تجاه [عقيدة] القرب الوجودي في إطار علم الكونيات الطبيعية، وتعزز الموقع المركزي لنظرية المعرفة قبيل عصر لوك، فإن الاهتمام المركزي للرؤية الكلية للعالم قد تحول إلى الطبيعة والعقلانية.

وتعدّ فكرة القانون الطبيعي ركيزة لفرضية الحق الطبيعي، والتي أدت إلى الطريقة الثانية لتسويغ وجود الدولة، ألا وهي نظريات العقد الاجتماعي[٥]. وبحسب صياغة لوك فإن فرضية نظريات العقد الاجتماعي هي أنه لا يمكن إقصاء أحد من نطاق سلطة سياسية، وإخضاعه لسلطة سياسية أخرى دون **رضاه**؛ لأن البشر جميعاً أحرار ومتساوون ومستقلون بالطبيعة: «إن الطريقة الوحيدة التي ينزع بها المرء عن نفسه حريته الطبيعية، ويكتسي أغلال المجتمع المدني، هي الاتفاق مع أشخاص آخرين على الانضمام معاً، والاتحاد في صورة مجتمع؛ لتحقيق حياة مريحة وآمنة

(٥) لقد وفرت هذه أيضاً أبعاداً قيمية/ فقهية لشرعية الدولة القائمة، والتي ستجري دراستها في الفصل التالي.

وسلمية فيما بينهم، وفي ظل تمتع آمن بممتلكاتهم، ودرجة أكبر من الأمان إزاء من لا ينتمي إلى هذا المجتمع... حين يتفق أي عدد من الناس على تكوين مجتمع أو حكومة فإنهم بذلك يندمجون مباشرة، ويشكلون كياناً سياسيّاً واحداً؛ حيث يكون للأغلبية فيه حق التصرف وحكم البقية [من أفراد هذا المجتمع]» (Locke, 1965: 375). وكما يطرح جونز، فإن مثل هذا التسويغ للدولة من خلال فكرة الحق الطبيعي يعد نفعيّاً محضاً؛ فمسوغ وجود الدولة هو أنّ وجودها في مصلحة الناس؛ ومن ثمّ فهي تتبنى تسويغ وجود الدولة من خلال تحديد أهدافها، مثل: ضمان حياة مريحة وآمنة وسلمية.

ويتفق روسو مع لوك في تصوره بشأن حالة الطبيعة السابقة للحالة السياسية، ولكنه يصرّ على أن أساسها هو العاطفة وليس العقل؛ لأن العقل في ذاته هو امتداد للحياة المصطنعة للأشخاص في مجتمع منظم. وكما يشير جيتيل (Gettell, 1959: 254) فإن تسويغ روسو لوجود الدولة من خلال فكرة العقد الاجتماعي يحمل دلائل تأثير هوبز ولوك، «حيث جرى ـ بصورة غير تقليدية ـ الجمع بين طريقة هوبز واستنتاجات لوك». وبالنسبة إلى روسو فإن الدولة هي شر حتمي ناشئ عن تحقق انعدام المساواة بين الناس؛ ولذلك فهو يهدف إلى توضيح كيفية عمل مثل هذه الآلية. ولهذا الغرض يبدو تسويغ وجود الدولة من خلال العقد الاجتماعي بالنسبة إليه حَلّاً: «لإيجاد صورة من التشارك association التي قد تحمي ـ بكل قوة هذا المجتمع الذي أوجدته ـ شخص كل شريك وملكيته، وتدافع عنهما، والتي يمكن عن طريقها ـ من خلال التضامن مع المجموع ـ أن يخضع لذاته فقط، وأن يبقى حراً كما كان قَبْلاً. هذه هي المشكلة الجوهرية التي يقدم العقد الاجتماعي حلّاً لها. باختصار، فحين يخضع الفرد للجميع فإنه لا يخضع لأحد (بذاته)؛ فليس هناك شريك واحد لا نحصل منه على الحقوق ذاتها التي نضمنها له علينا؛ حيث إننا نحظى بحقوق مكافئة لتلك التي نتحملها، ونتمتع بقوة أكبر للحفاظ على ما لدينا» (جيتِيل، إذا Gettell, 1959: 254).

وإجمالاً، فإن كل محاولات التسويغ هذه من خلال وضع نظرية تخيلية حول أصل الدولة، تعكس التحولات التي طرأت على النموذج الغربي في ظل صياغة جديدة للقرب الوجودي. وتعدّ طبيعة الوضع الراهن ـ وليس إرادة أنطولوجية متعالية ـ هي أساس هذا «التسويغ الواقعي» الذي يعتمد على نظرية

المعرفة التجريبية. وهذا ما حدا بالفلاسفة الغربيين إلى فهم الميكانيكية الطبيعية لهذا الوضع الراهن، وليس إلى توجيهه لتحقيق بعض المثل الجوهرية سياسيّاً. وتعد النماذج الافتراضية المتصلة بحالة الطبيعة لتسويغ وجود الدولة والنظم الاجتماعية ـ السياسية هي تطبيقات لهذا التسويغ المتمركز حول الطبيعة من خلال نظرية المعرفة التجريبية. كما أن هذا التسويغ ينبني جوهريّاً على فرضية غائية طبيعية هي نتيجة للتفسير الكوني ـ الوجودي الذي ناقشناه في الفصل الثاني.

ومن دون أن يسترشد هذا الفهم للغائية الطبيعية بالتعالي الوجودي، كما في فرضية ديديروت عن الطبيعة ذاتية التهايؤ من دون احتياج منها لإله، فلا يمكن لهذا الفهم أن يتعايش مع فكرة الإله المتعالي المهيمن في الإسلام. فإن اعتبار الإله كفكرة مجردة كما هي الحال عند ديكارت وهيوم وكانط ـ وليس كإله **حي** (بحسب الاصطلاح القرآني) ـ ينتج تداعيات إلحاد هولباخ نفسها، وذلك من منظور الغائية الطبيعية ذاتية التهايؤ؛ نظراً للشعور العام بأن عالمنا هو منظومة مادية مغلقة ذات سببية خاصة مستقلة عن تأثير إرادة إله مهيمن متعالٍ. ونحن نجد أن الشرك، والواحدية الحلولية، والإلحاد، تتفق في هذا الإدراك للغائية ذاتية التهايؤ. وخلافاً لهذه التجربة الفلسفية الغربية فإن الإدراك الإسلامي عادة ما يرتبط مباشرة بالاعتقاد في الله من خلال اصطلاحات رئيسة كـ **عادة الله** و**صنع الله**؛ لبيان الأصل الوجودي للسببية.

وقد صارت فرضية الغائية الطبيعية ذاتية التهايؤ مع نظرية المعرفة التجريبية الأرسطية لإدراك «العالم الحقيقي»، هما القاعدتين البارزتين لتسويغ وجود الدولة والمنظومة الاجتماعية ـ السياسية. كما يعد تفسير هوبز لحالة الطبيعة ـ استناداً إلى التحليل النفسي للطبيعة البشرية ـ مثالاً نمطيّاً تماماً لهذا النوع من أنواع التسويغ. وبسبب هذه الملاءمة مع القاعدة الفلسفية العامة للتراث الغربي فيما يتعلق بقضية التسويغ، صار هوبز هو أصل أيديولوجيات ونظريات سياسية متعددة ـ أحياناً متعارضة ـ في التاريخ السياسي الغربي، كالفردانية والشمولية.

كما ترتكز نظرية آدم سميث «اليد الخفية» لتسويغ الليبرالية، وما ترتبط به من فكر آلية السوق ذاتية التكيف **self-adjusting**، ترتكز على ذات الفرضية

النموذجية المتمركزة حول الطبيعة. وينبغي تقييم النزعة الإنسانية الغربية في ظل هذه الفرضية حول الطبيعة. فأنسنة نظرية المعرفة وعلمنة المعرفة قد تطورتا بالتوازي مع «إضفاء الصبغة الطبيعية» على نظرية الوجود وعلم الكونيات. وفي الحقيقة، فإن كلّاً من هذه العمليات قد عزز الآخر؛ فلم يكن من الممكن لعملية أنسنة نظرية المعرفة أن تكون ذات مغزى إلا من خلال فرضية إرادة داخلية للغائية في الطبيعة (العنصر الواحدي الحلولي)، وإلا لما كان من الممكن تسويغ/قبول استخدام مصادر نظرية المعرفة الإنسانية لإدراك «العالم الحقيقي». وقد تطورت النزعة الإنسانية الغربية من خلال العلاقة الجدلية بين الإنسان والطبيعة، استناداً إلى التصور المثالي «لفهم» و«استنباط» حقائق طبيعية كي تهيمن على الطبيعة. ولم يكن من الممكن لهذا التصور المثالي التعايش داخل إطار نظري دائري ينطوي في مركزه على فكرة إله متعالٍ. وقد كان تسويغ وجود الدولة والمنظومة الاجتماعية السياسية في الفكر السياسي الغربي قائماً على هذه الفرضية النموذجية فيما يتعلق بأصوله.

هدف المنظومة الاجتماعية ـ السياسية

لقد نشأ تسويغ وجود الدولة [كمنظومة اجتماعية ـ سياسية] من خلال الحجج المرتبطة بأهدافها بصورة أساسية ـ عن أخلاقيات رواقية وأبقراطية جديدة ومسيحية. ولا بد من تأكيد التأثير الرواقي بشأن هذا النوع من التسويغ، حيث يمكن تتبع استمرارية المنظومة القيمية نفسها التي أدت إلى تسويغ علماني [لوجود الدولة] ابتداءً من التراث الروماني، المتأثر بالفلسفة الإغريقية، ثم بالمسيحية، ثم ما جاء بعدها من فلسفات حتى العصر الحديث.

وقد كان تأثير التراث الإغريقي في الديانة الرومانية ـ من خلال الرواقية والأبقراطية ـ عمليّاً بصورة أساسية أكثر منه نظريّاً، حيث برزت أخلاقيات أصيلة في روما من خلال التأثيرات الرواقية، بينما عالجت الأبقراطية قضية السعادة بصورة مباشرة، عوضاً عن معالجة الفرضيات الكونية. وفي ظل قيادة زينو جرى التلاعب بالرواقية الإغريقية في الإدراك الروماني للحياة لتشمل صور الشرك القديم وتعييناً للألوهية؛ ومن ثمّ رأت الرواقية إمكانية عبادة

الآلهة كتَجَلٍّ للعقل الإلهي الذي هو مصدر السلام والحكمة. وقد أدت هذه المُثُل إلى أنسنة مسيرة الحياة والقانون إلى ما هو أبعد من تداعياتها الفكرية والنظرية العميقة.

كما حاز سنينكا والإمبراطور ماركوس أوريليوس مواقع رئيسة في عملية التزاوج هذه بين الفلسفة الإغريقية وبين الشرك والوثنية الرومانيين. وقد كان ماركوس أوريليوس (Marcus Aurelius, [n. d.]: vol. IX, p. 23) ـ الذي حاول استخدام الرواقية لإصلاح العقيدة الشركية الرومانية من خلال تعاون قائم على أخلاقيات بعينها ـ يرى أنه نظراً لكون عقل الكون (الإله) اجتماعيّاً فإن المجتمع البشري يعمل كمرحلة من مراحل التضافر الكوني. وهذه نقطة لافتة، وخاصة كمثال على التسويغ الكوني ـ الوجودي للمنظومة الاجتماعية ـ السياسية.

وقد امتد التركيز الرواقي في الأساس النظري لتحقيق الفضيلة كهدف للحياة، وفي فكرة العيش في انسجام مع الطبيعة من خلال معالجة القضايا الوجودية واللاهوتية للإجابة عن سؤال موقع الإنسان في الكون، إلى اللاهوت والأخلاق المسيحية أيضاً كمبادئ جوهرية لها؛ حيث مهدت صبغتها الكونية الطريق لانتصار المسيحية في الإمبراطورية الرومانية في قالب توليفي جديد.

لقد جرت منهجة الاعتقاد الرواقي بأن كل امرئ ـ نظراً لطبيعته البشرية ـ ينتمي إلى كيانين: الدولة المدنية التي هو أحد رعاياها، والدولة العظمى المؤلفة من الكائنات العاقلة كافة. جرت منهجة هذا الاعتقاد على يد سينيكا الذي تمثلت فرضيته الجوهرية حول هذا الموضوع في أن الكيان الأعظم [من الكيانين اللذين ينتمي إليهما الإنسان] هو مجتمع، وليس دولة، وأن أسس هذا الكيان أخلاقية ودينية، وليست قانونية وسياسية. وقد صارت هذه التعددية (الازدواجية) الفلسفية ـ السياسية هي مبدأ الفردانية principium individuationis في عملية تسويغ المدينة والقانون في المدينة ـ العالم. كما استند قانون العادة وقانون العقل في العصور الوسطى إلى هذا التحول الرواقي للمسيحية، والذي شكل البنية الفوقية للإقطاع، إلى جانب كونه منظومة اجتماعية ـ اقتصادية، واجتماعية ـ سياسية.

وقد تمثلت أصول التفسير العلماني للسعادة الفردية في العصر الحديث لتسويغ المنظومات السياسية الفعلية ـ في توليفة الفهم الأبقراطي الجديد للحياة، والأخلاقيات المسيحية ـ الرواقية. ومن الممكن اعتبار فرضية أمبروز بأن الهدف الأمثل للحياة هو السعادة كامتداد للفلسفة الرواقية كأساس قيمي وأخروي للعلمنة المستندة إلى الأخلاقيات الرواقية التي استمرت في صورة الأخلاقيات المسيحية. وقد شهد العصر الحديث عملية تحقق ماديّ فيما يتعلق بمفهوم السعادة. ولا بد من تأكيد اختلاف جوهري يتمثّل في أن عملية التحقق المادي هذه لم تظهر في المخيلة والفكر الإسلاميين، سواء في مرحلته الأولى حين جرى استبطان المفهوم القديم على يد الفلاسفة المسلمين، أو في مرحلة امتداده إلى مجالات أخرى كمفهوم إسلامي عام **للسعادة**. ومن الممكن ذكر البعد الأخروي بالغ القوة للرؤية الكلية الإسلامية للعالم وإدراكها للغيب كعقبتين أساسيتين أمام عملية التحقق المادي هذه.

إن الفرضيات الفلسفية حول القانون الطبيعي كأصل نظري وتصوري لفكرة الحق الطبيعي ـ قد قدمت إطاراً جديداً لعملية التحقق المادي للسعادة عند الغرب. وستجري مناقشة تفاصيل هذا الإطار في الفصل التالي حينما نناقش عملية الشرعنة السياسية. إلا أنني أود تأكيد دورها الحيوي في تعيين نهاية الدولة كطريقة لتسويغ المنظومة الاجتماعية ـ السياسية. وهذه العلاقة واضحة في إعلان الاستقلال الأمريكي، الذي ينص على ما يلي: «نحن نرى الحقائق التالية بدهيّة؛ وهي أن البشر جميعاً قد خلقوا متساوين، وأن خالقهم قد وهبهم حقوقاً معينة ثابتة غير قابلة للانتزاع، وأن من بينها الحق في الحياة والحرية والسعي من أجل السعادة، ولضمان هذه الحقوق تقام الحكومات بين البشر مستمدة سلطاتها العادلة من رضا محكوميها» (إعلان الاستقلال الأمريكي، ١٧٧٦). كما تظهر تلك العلاقة أيضاً في الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان، والذي يؤكد على أنّ «البشر خلقوا سواء، ويبقون كذلك فيما يتعلق بحقوقهم، وأن الهدف من [إنشاء] المجتمع السياسي هو حفظ الحقوق الطبيعية غير القابلة للسقوط بالتقادم؛ وهذه الحقوق هي: الحرية، والمِلْكية، والأمن، ومقاومة الطغيان» (إعلان حقوق الإنسان، ١٧٩١).

لقد أوضحت المنهجية المادية الهوبزية والفصل الكانطي بين الأخلاق

والدين المنهجة العلمانية لهذين العنصرين باعتبار أنهما مزيج واحد؛ حيث صارت السعادة للفرد في هذه الدنيا ـ كمعيار جوهري لعلمنة الحياة ـ إحدى القواعد البارزة لتسويغ المنظومة الاجتماعية ـ السياسية، عن طريق تعيين مسؤولية الدولة لتحقيق هذا الهدف. وتمثل الفردانية الحديثة والنفعية والليبرالية والبراغماتية محاولات عدة لتحقيق هذا النوع من التسويغ. ومن الممكن أن يُعزَى هذا المزيج إلى ليبرالية غروشيوس المستندة إلى فكرة الحقوق الطبيعية، وإلى فردية هوبز المدفوعة بالحافز السيكولوجي لحفظ النفس، وإلى فرضية بنتام السيكولوجية النفعية بأن الناس يسعون فعليّاً خلف المتعة والسعادة في الحياة، وإلى فهم مِلْ للأخلاق المبنية على السعادة، وإلى براغماتية جيمس الذي يفترض بأن أي فكرة يمكن أن تكون حقيقية إذا كانت تحقق بعض النفع المبنيّ عليها. وتنطوي هذه الفرضية عن السعادة الفردية في الحياة الدنيا على مقاربة وجودية معينة تؤدي إلى عدم اكتراث بالقضايا الأخروية. وينبغي تقييم تقسيم الحياة في التراث الفلسفي الغربي، في مقابل الإدراك الإسلامي لوحدة الحياة، في إطار هذه الاعتبارات الوجودية ـ الأخروية التي أدت إلى وجود نوع من أنواع تسويغ وجود الدولة والمنظومات الاجتماعية ـ السياسية.

طريقة التسويغ الإسلامية

على النقيض من طريقة التسويغ الفلسفي ـ السياسي الغربي، فإن عملية التسويغ في النظريات السياسية الإسلامية هي انعكاس للنموذج الرئيس الذي جرى تحليله آنفاً، ألا وهو التعالي الوجودي المتمركز حول الإله، وهو ما ينطبق على الطوائف والمدارس كافة في التاريخ الإسلامي تقريباً. ويكاد يكون من المستحيل العثور على تسويغ سياسي دون إشارة إلى الهيمنة المطلقة لله. فالتراتبية الهرمية «الله ـ الإنسان ـ الطبيعة» تنطوي على تراتبية هرمية اجتماعية ـ سياسية هي «الله ـ الإنسان ـ النظام السياسي» في طريقة الفكر السياسي الإسلامي؛ ولذا فإن تسويغ النظام السياسي يحال مباشرة إلى إدراك الأمانة التي خَوَّلها الله الإنسان ـ كأصل للقيم والمعيارية المطلقة. وتعد الأدوات الرئيسة لتسويغ وجود الدولة كنظام اجتماعي ـ سياسي هي اعتبار العهد/الميثاق العابر للتاريخ/فوق التاريخي (meta-historical) كأصل

لوجود هذه الدولة، وأن أداء التكليف الإلهي المذكور أعلاه [حمل الأمانة] على الأرض هو الهدف من تأسيس هذه الدولة.

أصل المنظومة الاجتماعية ـ السياسية

إن تسويغ وجود الدولة كنظام اجتماعي ـ سياسي من خلال التفسيرات المتعلقة بأصل هذه المنظومة الاجتماعية ـ السياسية في التصور والتنظير السياسي الإسلامي يرتبط مباشرة بالاصطلاحات القرآنية: **العهد والعقد والميثاق**[٦]. وكطريقة ممكنة وحيدة، فقد جرى تسويغ عقد اجتماعي لتأسيس منظومة اجتماعية ـ سياسية من خلال ميثاق فوق تاريخي بين الله والإنسان، حيث شكل هذا الميثاق فوق التاريخي إعلان طاعة من جانب الإنسان لله. كما جرى اعتبار تنصيب السلطة السياسية على الأرض، والخضوع لها، امتداداً لهذا الميثاق فوق التاريخي لتحقيق مجموعة من الفرضيات القيمية التي أوحى الله تعالى للإنسان بها من خلال النبوة.

ويعد استخدام مفهوم **الخلافة** لوصف الإنسان كخليفة لله وكسلطة سياسية على الأرض دلالةً لافتة على هذه الصلة الشمولية بين المجالات الوجودية والسياسية. فالإيمان بالحقيقة المطلقة المستقاة من الذات الإلهية ـ من خلال حلقة من حلقات النبوة ـ يلمح إلى وجود إنسان معين مكلَّف شرعاً لم يُخلَق عبثاً، ولكنه خُلق لغاية جليلة (الدخان: ٣٨) حددها الميثاق فوق التاريخي. وقد حمل الإنسان ـ كخليفة لله في الأرض ـ الأمانة التي ينبغي عليه أداؤها على هذه البسيطة (الأحزاب: ٧٢).

ومن ثمّ فإن اصطلاحات العهد والعقد والميثاق والأمانة والولاية والأمة والخليفة وولي الأمر، تمثل مجموعة دلالية وتصورية ونظرية للربط بين المجالات الوجودية والسياسية لتسويغ وجود نظام اجتماعي ـ سياسي. ووفقاً لتلخيص أحمد (Ahmed, 1971: 84) فهو «حسب تفسيره من منظور نظرية العقد الاجتماعي، فالعهد بين نبي وأتباعه قد أوجد ملة، والعهد بين الله وعباده قد أوجد حجر الأساس لنظام أخلاقي (دين) بين البشر، ولكن العقد الاجتماعي

(٦) هناك عديد من الآيات القرآنية (كما في سورة المائدة، الآية ١) التي تؤكد أهمية أداء هذه الالتزامات.

بين المجتمعات الدينية المختلفة قد أنتج الأمة». ورغم أن تصنيف أحمد قد يكون مَحَلّاً للجدل، إلا أنّ رأيه صحيح في اعتبار مفاهيم الملة والدين والأمة في القرآن مرتكزة بصورة جوهرية على فكرة العهد. والدولة ـ ككيان تنظيمي للعلاقة بين الإنسان والإنسان في صورة عهد ـ هي انعكاس للعلاقة بين الله والإنسان في صورة العهد الأصلي فوق التاريخي. والمبدأ الرئيس ـ في المجال الكوني ـ الوجودي ـ المتمثل في أن صور السلطة في الكون كافة بيد الله؛ لأنه وحده الذي خلقها، يؤدي إلى نتيجة اجتماعية ـ سياسية مفادها أن طاعة الله واجبة. ومن ثمّ فإن العهد الأصلي بين الله والإنسان ينبغي أن يمتد إلى الحياة الاجتماعية كعهد بين الإنسان والإنسان. ولازم هذه النتيجة هو أن العقد الاجتماعي بين الإنسان والإنسان لا بدّ أن يكون متسقاً مع الميثاق الأصلي بين الله والإنسان.

وتلعب كلمة الخليفة دوراً بالغ الأهمية لتسويغ كل من المنظومة الاجتماعية ـ السياسية والصلات المتخيلة بين المجالات الوجودية والسياسية. ويشير مارغوليوث إلى صور هذه الكلمة قبل الإسلام في اللغات الآشورية والعبرية والأثيوبية واليونانية (Margoliouth, 1922: 322)، ولكن الكلمة تكتسب حقلاً دلاليّاً جديداً إلى جانب الاصطلاحات السياسية الرئيسة الأخرى في القرآن، كما أنها تستمر في الاحتفاظ بمعانيها في المصادر العربية قبل الإسلامية، ولكن في سياق جديد. وقد وردت لفظة خليفة في القرآن مرتين بصيغة المفرد (البقرة: ٣٠ وص: ٢٧) وسبع مرات بصيغة الجمع ـ أربع منها بصيغة خلائف (الأنعام: ١٦٦، ويونس: ١٥، ٧٤، وفاطر: ٣٩)، وثلاث بصيغة خلفاء (الأعراف: ٦٩، ٧٤ والنمل: ٦٢).

هناك تنوع كبير في الشروح اللغوية والسياسية لهذا المصطلح. وكما يرى وات (Watt, 1968: 32) فإن الصعوبة التي يواجهها المفسرون ناجمة عن حقيقة أن جذر لفظة خلافة قد شهد تطوراً دلاليّاً ثريّاً ومتنوعاً في اللغة العربية. ويلخّص القاضي (Al-Qâdî, 1988: 398-402) معاني هذا الجذر في خمس مجموعات: (١) يخلف، يتبع، يأتي بعد آخر؛ و(٢) قام مقام، حل محل، أخذ مكان آخر؛ و(٣) قام مقام، حل محل، أخذ مكان آخر، ولكن عادة بعد أن يذهب هذا الآخر (يُقضى عليه، يموت، يهلك، إلخ)؛ و(٤) سَكَن، عَمَر؛ و(٥) حكم، ساس، صار مَلِكاً. ويميل المفسرون إلى

تفسير هذا المصطلح الرئيس كلقب للإنسانية جمعاء وليس لآدم فقط؛ لتوضيح المهمة الشاملة للبشرية في الأرض. كما تعطينا اقتباسات ابن كثير (ابن كثير، ١٩٨٦: ج ١، ٦٠ ـ ٧١) ـ من المفسرين السابقين، وخاصة ابن جرير ـ دلائل مهمة على هذه القاعدة النظرية والتصورية العامة لفهم هذا المصطلح. ويتبع مفسرو العصر الحديث ـ كرشيد رضا (رضا، ١٩٥٤: ج ١، ٢٥٧ ـ ٢٥٩)، ويـازر (Yazir, 1971: vol. 1, 299-300 and vol. 3, p. 2116)، وقطب (Qutb, [n. d.]: vol. 1, pp. 14-15) ـ هذا الرأي، بينما يُعيِّن محمد وهبي هذه المهمة للأنبياء في شخص آدم على وجه الخصوص (Vehbî, 1966: vol. 1, pp. 90-91) وفي أمة محمد التي تلت أمم الأنبياء السابقين.

هناك كثير من النقاشات حول أصل لفظ الخليفة كلقب سياسي، بدءاً باختيار أبي بكر، الذي يعدّ عموماً حاملاً للقب خليفة رسول الله. وإذا كان من الصعب جداً إثبات أو دحض كون هذا اللقب السياسي الذي سُمِّيَ به أبو بكر مستمداً من الاستخدام العلماني العادي للّفظة، وليس من استخداماته القرآنية، فمن المستحيل إنكار كون هذه الاستخدامات القرآنية قد أثرت في عملية تحول المخيلة والثقافة السياسية باتجاه تطور التسويغ السياسي للمنظومة الاجتماعية ـ السياسية من خلال علاقة وجودية بين الله والإنسان.

ويحدد الاستخدام الأول لهذه اللفظة في القرآن ـ فيما يتعلق بخلق آدم ـ المكانة الوجودية للإنسان في الأرض، بينما يربط الاستخدام الثاني لها ـ فيما يتعلق بداوود ـ بين هذا المفهوم والمسؤولية الاجتماعية ـ السياسية؛ وهي الحكم (**فاحكم**) بين الناس بالحق. ويشير هذا الاستخدام الثاني صراحةً إلى المكانة الاجتماعية ـ السياسية للخليفة في شخص داوود. ويرتبط بهذا التصور تفسير السُّدّيّ لهذه الآية: ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً﴾ [ص: ٢٦]، بقوله «مَلَّكه في الأرض» (Al-Qâdî, 1988: 404).

إن حقيقة كون «المفسرين الأوائل في العصر الأموي لم يساووا بين الخليفة في القرآن وبين رأس الدولة الإسلامية» (Al-Qâdî, 1988: 409) لا تعني رفض مثل هذا التصور للسلطة السياسية في إطار سياق السوابق الوجودية. وهي ربما ترتبط بدقة «العلماء» في تجنب استخدام لقب خليفة الله في الإشارة إلى الأمويين، الذين حاولوا استغلال مثل هذا التصور لشرعنة

سلطتهم السياسية[٧]. وكما يؤكد بارتولد (Bartold, 1963: 124)، فإن مثل هذا اللقب هو غريب تماماً على حقبة صدر الإسلام. وقد بدأ تجنب استخدام اللقب منذ زمن أبي بكر، الذي استخدم لقب خليفة رسول الله، وبخاصة منذ زمن عمر الذي رفض تماماً استخدام ذلك اللقب مفضلاً استخدام لقب أمير المؤمنين، كما يذكر ذلك بديع الزمان الهمذاني في **الرسائل**[٨].

ومن ناحية أخرى فإن الاستخدام القرآني لصيغة الجمع من خليفة تعزز هذا التصور الخاص بتأسيس علاقة وثيقة بين الأمانة الربانية للإنسان المبنية على مكانته الوجودية كخليفة لله في الأرض، والمسؤولية الاجتماعية ـ السياسية لتشكيل مجتمع اجتماعي ـ سياسي عادل؛ لأن كل حالات الجمع مرتبطة بخلافة أمم جديدة لأمم سابقة (من أقوام عاد ونوح. . . إلخ)، الذين هلكوا لعدم أدائهم الأمانة الربانية.

وتلمح آية ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ ٱلْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ﴾ [الأنعام: ١٦٥] إلى تراتبية هرمية بين الإنسان والإنسان داخل الإطار التصوري الذي شكله كونه خليفة في الأرض يؤدي الأمانة الربانية. وقد جرى تلقي هذا المصطلح في ذلك الإطار، وخاصة في الكتابات الحديثة عن النظرية السياسية: «فقد تبين لك من ذلك معنى الخلافة، وأن المُلك الطبيعي هو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة، والسياسيّ هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار، والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية

---

(٧) يستشهد الماوردي في كتابه **أدب الدنيا والدين** بقصيدة الفرزدق، الشاعر الأموي، التي استخدم فيها لفظ خليفة الله في الإشارة إلى الخليفة سليمان (٧١٥ ـ ٧١٧). ويظهر لقب خليفة الله على عملات قديمة تعود إلى النصف الثاني من القرن السابع (Walker, 1956: 30). «في إطار إصلاح عبد الملك للعملة لم يظهر على العملات الذهبية والفضية إلا الاقتباسات دينية الطابع، ولم تكن هناك محاولات لصك اسم الخليفة إلى جانب اسم الله ومحمد، مما يشير بوضوح إلى أن الحكام لم يكونوا قد قرروا بعد نقل مفهوم «خليفة الله» من مجال مديح الحكام إلى مجال القانون» (Bartold, 1963: 125).

(٨) «حين ولت الرسالة وأقبلت الإمامة حل الشرف في الإمامة، وكان أبو بكر يلقب بخليفة رسول الله. وقد جعل الله الخلافة شارة في بني قحافة، لا يتقلدها إلا من يمثلهم، ثم اختار أبو بكر عمر خليفة له. وحين ناداه رجل: «يا خليفة الله» قال له عمر: «خالف الله بك! خليفة الله داوود النبي». وحينئذ ناداه الرجل: «يا خليفة رسول الله»، فقال عمر: «ذاك صاحبكم المفقود (يقصد أبا بكر)». قال الرجل: «يا خليفة خليفة رسول الله»، قال عمر: «ذاك أمر يطول». ثم لقّب عمر نفسه بأمير المؤمنين» (Margoliouth, 1922: 323-324).

والدنيوية الراجعة إليها؛ إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به» (ابن خلدون، [د. ت.]: ١٩١).

وهكذا تشكل البنية المفاهيمية القرآنية حقلاً دلاليّاً وجوديّاً ـ سياسيّاً مكوناً من مفاهيم، مثل: خليفة، وميثاق، وعهد، وعقد، وولاية، وأمانة، ومشتقاتها. وقد استخدمت كل هذه المفاهيم فيما يتعلق بالعلاقة بين الله والإنسان كمحدد للموقع الوجودي للإنسان، وأيضاً فيما يتعلق بالعلاقة بين الإنسان والإنسان كمحدد للموقع الاجتماعي ـ السياسي للإنسان. يقع مفهوم خليفة في مركز هذا الحقل الدلالي، حيث أنشأ هذا الحقل الدلالي الوجودي ـ الاجتماعي القرآني صلة مفاهيمية بالغة القوة في التاريخ الإنساني ما بين الكيانات الوجودية والاجتماعية وبين مواقعها من بعضها البعض.

ينبغي البحث عن سر التطور الاستثنائي للحضارة الإسلامية في فترة وجيزة جداً بعد القرن السابع ـ من حيث الثراء النظري، وأيضاً من حيث التوسع السياسي بالتوازي مع وضع أنظمة [مؤسساتية] بالغة التعقيد ـ في هذا الطابع الفريد لها في التاريخ الإنساني. وقد أثرت هذه الصلة المفاهيمية القوية بين المجالات الوجودية والسياسية في الأبعاد النظرية والتطبيقية كافة للحضارة الإسلامية، حيث سرّعت هذه السمة من وتيرة عملية إعادة إنتاج الثقافة والنظرية السياسية حتى بعد فترات الأزمات. وقد أنتجت عملية إعادة إنتاج الثقافة السياسية هذه شعوراً بالمقاومة للعوامل الخارجية، وعاملاً فعّالاً في محاولات معالجة الأزمة من خلال إعادة ضبط النُّظُم لتحقيق منظومة القيم المستندة إلى الخصائص الوجودية ـ المعرفية المذكورة سلفاً.

ومن ثَمَّ فقد وفّر هذا الحقل الدلالي وتداعياته المخيالية العناصر الرئيسة لتسويغ وجود منظومة اجتماعية ـ سياسية. كما تعد طريقة تسويغ المنظومة السياسية بالغة الوضوح في كتابات العلماء المسلمين في النظرية السياسية. ومن الممكن تلخيص طرائق تسويغ المنظومة الاجتماعية ـ السياسية ـ من ناحية أصولها ـ في هذه الكتابات السياسية في ثلاث مجموعات: (١) الأطروحات فوق التاريخية، التي ترتبط فيها أصول المنظومة الاجتماعية ـ السياسية بالميثاق فوق التاريخي بين الله والإنسان؛ و(٢) الأطروحات

المنطقية التي يجري فيها بيان أصول المنظومة الاجتماعية ـ السياسية من خلال التحليل القياسي للبنية الغائية للعالم الأكبر (macrocosm) والعالم الأصغر (microcosm) والمنظومة الاجتماعية ـ السياسية؛ و(٣) الأطروحات التاريخية التي يجري فيها بيان أصول المنظومة الاجتماعية ـ السياسية اعتماداً على خصائص الطبيعة الإنسانية، وخاصة على نزعة الإنسان الفطرية لأن يكون في حاجة إلى الآخرين. وقد شرحنا الطريقة الأولى في إطار البنية المفاهيمية الاجتماعية ـ السياسية في القرآن. والآن يمكننا طرح أمثلة للطريقتين الثانية والثالثة من طرق التسويغ في الكتابات السياسية للمدارس الإسلامية الكبرى.

إن النظرية السياسية للفلاسفة تقوم على فرضية التمييز الواضح بين المدينة الفاضلة وغيرها، ويرتبط تسويغ المدينة الفاضلة في هذا التراث مباشرة بالسوابق الوجودية، وخاصة من خلال مسار من الحجج الغائية. حيث تتضمن رائعة الفارابي **المدينة الفاضلة** أمثلة لطريقتي التسويغ الثانية والثالثة، بل إن البنية التركيبية للمدينة الفاضلة هي أفضل مثال لطريقة التسويغ الثانية، وذلك من خلال تقديم تحليل قياسي للبنية الغائية.

يطرح الفارابي مقارنة قياسية بين الغائية الكونية والجسم الإنساني والمدينة الفاضلة، محدداً ـ في مستهل مقالته (الفارابي، ١٩٨٥ : ٣٧) ـ أصل الغائية في المنظومة الكونية، أي: **السبب الأول [الله]**، وموضحاً تعاون عناصر الكون وفقاً لتوجيه السبب الأول. ثم يطبق المنهج نفسه على الغائية في بدن الإنسان (الفارابي، ١٩٨٥ : ٧٨ ـ ١٠٠) موضّحاً أن «القلب» يؤدي الوظيفة نفسها لتحقيق التعاون بين أعضاء البدن. وصارت استنتاجاته المنطقية بشأن البنية الغائية للكون كعالم أكبر ولبدن الإنسان كعالم أصغر، قاعدةً للتنظير بشأن بنية المدينة الفاضلة. ورغم أن الإرث الأفلاطوني ـ وفقاً لتأكيد مايكل والزر (Walzer, 1962: 246) ـ قد كان له بعض التأثير في تطور هذا التنظير، إلا أنه لا ينبغي نسيان كون الفلسفة الإسلامية قد برزت من داخل مجال فكري متشابك، حيث تواءم الميراث قبل الإسلامي المتراكم مع منظومة العقيدة الإسلامية. ومن ثم يوضح هذا التنظير الفرضية المستترة بشأن عملية استبطان المصادر قبل الإسلامية في أثناء تشكل المدارس الإسلامية.

ويميز الفارابي بين أصول المدينة الفاضلة وأسباب تشكل الدول الجاهلة والناقصة، حيث يذكر الأسباب الواقعية ـ مثل: الإكراه والنظام الأبوي والعلاقات المادية ـ لتشكيل دول بخلاف المدينة الفاضلة، والتي يُنظَر لها كصورة مثالية لامتداد الغائية المطلقة للعالم الأكبر والعالم الأصغر.

وربما نجد التناظر بين العالم الأكبر والبنى السياسية كذلك في الكتابات السياسية لممثلين آخرين للفلسفة؛ فابن رشد ـ على سبيل المثال ـ يطبق فرضياته حول الكيانات الوجودية على الكيانات السياسية، ويعد تعيينه لديمومة المدينة الفاضلة مثالاً نموذجيّاً لهذا النوع من التطبيق (Ibn Rushd, 1966: 219). لقد حدا تأثير الأطروحة الغائية بعلماء مسلمين (Al-Baghdâdî, 1945: 213) إلى القول بأن الإمامة لا تصح إلا لواحد في جميع أرض الإسلام، إلا أن يكون بين الصقعين حاجز من بحر، أو عدو لا يطاق، ولم يقدر أهل كل واحد من الصقعين على نصرة أهل الصقع الآخر، فحينئذٍ يجوز لأهل الصقع عقد الإمامة لواحد يصلح لها منهم.

أما طريقة التسويغ الثالثة [تقديم أطروحات تاريخية تُبين أصول المنظومة الاجتماعية ـ السياسية اعتماداً على خصائص الطبيعة الإنسانية وحاجة الإنسان الفطرية إلى الآخرين] فقد طُبِّقت لبيان كل من أصل الدولة وهدفها. ويمكن أن نجد ضرورة الائتلاف/الاجتماع السياسي كأصل للمنظومة الاجتماعية ـ السياسية في كل الكتابات السياسية للفلاسفة والفقهاء والمتكلمين وسير الملوك. كما يؤكد الفارابي حاجة الإنسان إلى الاجتماع والتعاون في فصل «القول في احتياج الإنسان إلى الاجتماع والتعاون» (الفارابي، ١٩٨٥ : ١١٧) من رائعته **المدينة الفاضلة**، وذلك قبل تحليله للدولة الفاضلة، قائلاً: إن الناس ينظمون المجتمعات المختلفة بتوحيد جهود أفرادهم لتحقيق أهداف مختلفة. وقد جرى بيان النقطة ذاتها في **تحصيل السعادة** (الفارابي، ١٩٨٣ : ٦١ ـ ٦٢؛ الترجمة الإنكليزية لـ Mahdî, 1969: 23): «وإن فطرة كل إنسان أن يكون مرتبطاً ـ فيما ينبغي أن يسعى له ـ بإنسان أو أناس غيره، وكل إنسان من الناس بهذه الحال. وأنه لذلك يحتاج كل إنسان فيما له أن يبلغ من هذا الكمال إلى مجاورة ناس آخرين واجتماعه معهم. وكذلك في الفطرة الطبيعية لهذا الحيوان [يقصد الحيوان الناطق] أن يأوي ويسكن مجاوراً من هو في نوعه؛ فلذلك يسمى

الحيوان الإنسي والحيوان المدني». وهذا هو المنطق نفسه تقريباً الذي يستخدمه نصير الدين الطوسي (Tûsî, 1964: 190) بشأن ضرورة التمدن: «والآن، نظراً لاستحالة تصور وجود الأنواع دون تعاون، بينما التعاون دون اتحاد عبث، فإن الجنس البشري بالطبيعة في حاجة إلى اتحاد». ووفقاً للطوسي فإن هذا النوع من الاتحاد يسمَّى «التمدن»، وهو ما يقصده الفلاسفة عند الإشارة إلى الإنسان بأنه ساكن المدينة؛ [مدنيّ] بطبعه، أي: إنه في حاجة فطرية للتمدن.

وقد أوضح المفكرون المسلمون ضرورة التعاون الإنساني على أساس فضيلة المحبة، وليس شعور التنافس الفطري - والذي يعدّ المحفز النفسي الأساسي، كما هي الحال في النظرية الميكيافيلية أو الهوبزية، ويتجلى هذا الملمح الجوهري في ربط الطوسي (Tûsî, 1964: 198) بين العدالة والمحبة: «ولأنّ الإنسان خُلِقَ متوجهاً إلى الكمال بالطبع، إذن يكون محتاجاً بالطبع لذلك التآلف. والاشتياق للتآلف هو المحبة. ونحن قد أشرنا من قبل إلى تفضيل المحبة على العدالة، والعلة في هذا المعنى هي أن العدالة تقتضي الاتحاد الصناعي، والمحبة تقتضي الاتحاد الطبيعي، وتكون نسبة الصناعي إلى الطبيعي كالقشر بالنسبة إلى اللب، وتقتضي الصناعة بالطبيعة». أما تمييز الطوسي بين المحبة والصداقة، إلى جانب قوله بأن سبب الصداقة بين الأحداث [ومن يشاكلونهم في طبيعتهم] هو طلب اللذة، بينما سبب الصداقة بين الشيوخ وأصحاب الطباع المتشابهة هو طلب المنفعة، فهو يبين الاختلافات الجوهرية بين هذه الثقافة السياسية (الإسلامية) والفلسفة النفعية.

ونظراً لحقيقة أنّ أعلى مراتب المحبة هي المحبة الإلهية، فإن بيان هذا الأمر يشمل أيضاً عنصراً غائيّاً قائماً على جوهر المحبة: «ولأنه يوجد في الإنسان الجوهر الإلهي البسيط الذي لا يوجد شبيه له في الطبائع الأخرى، يمكن أن يكون ذلك النوع من اللذات التي لا يكون لها شبيه في اللذات الأخرى، والمحبة التي تقتضي تلك اللذات هي في غاية الإفراط وشبيهة بالوله وتسمى: العشق التام والمحبة الإلهية. ويدعي بعض المُتألهين تلك المحبة... ولذا فحيثما يتعلق الأمر بمحبة الله، فإن إشراك أي شيء به هو

شرك محض» (Tûsî, 1964: 198 and 205)[*].

لقد أثر هذا التصور الاجتماعي القائم على المحبة في الثقافة والفكر السياسي للخلافة العثمانية بدرجة كبيرة. وربما تمدنا المقارنة التفصيلية بين كتاب قينالي زاده **أخلاق علائي** وكتاب ميكيافيلي **الأمير** أو كتاب هوبز **الليفاياثان** بدلالات بارزة حول أثر الرؤى الكلية البديلة للعالم في الثقافات والنظريات السياسية، حيث يمثل قينالي زاده استقرار الثقافة السياسية العثمانية التقليدية، ومن ثَمَّ فهو يهدف إلى الحفاظ على التوازن الاجتماعي للنظام حول مبادئ المحبة والعدالة، بينما يهدف ميكيافيلي إلى إثارة العنصر الفعال في الثقافة السياسية لمجتمعه كي يحدث تغييراً جذريّاً في الحالة الراهنة. ويربط قينالي زاده فلسفته السياسية بإدراك واضح تماماً للمحبة، كما يعزز اعتماد السياسة على الأخلاق من حيث كونها درجة عليا عن طريق تحديد أساس المنظومة الاجتماعية ـ السياسية بأنه المحبة. وفي معارضة مطلقة لهذه النظرة يركز ميكيافيلي الذي عايش الفترة ذاتها تقريباً طاقته في الفصل التام بين السياسة والأخلاق.

أما المتكلمون والفقهاء فهم يستخدمون كلّاً من الحجج العقلية والنقلية لتسويغ المنظومة الاجتماعية ـ السياسية في ظل سلطة إمام. وكما يرى التفتازاني (Taftazânî, 1950: 145) فإن المتفق عليه هو وجوب نصب إمام، وإنما الخلاف فيما إذا كان هذا التعيين يجب على الله أو على الخلق، بدليل سمعي أو عقلي. والمذهب أنه يجب على الخلق نصب خليفة سمعاً لقول النبي: «من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية»[٩].

ويروي الشهرستاني (Al-Shahrastânî, 1934: 151) وابن خلدون (ابن خلدون، [د. ت.]: ١٩٢) أنّ المذاهب الإسلامية كافة ـ باستثناء بعض

(*) تمت الاستعانة بالنسخة العربية المترجمة لكتاب الطوسي في نقل الجمل التي أوردها المؤلف في كتابه عن الطوسي. انظر: نصير الدين الطوسي، **أخلاق ناصري**، ترجمه عن الفارسية محمد صادق فضل الله (بيروت: دار الهدى، ٢٠٠٨) (المراجع).

(٩) لقد استخدمت روايات عدة لهذا الحديث في تسويغ ضرورة وجود سلطة اجتماعية ـ سياسية؛ انظر مثلاً: **مسند أحمد بن حنبل** (١٩٨٢: ج ٤، ص٩٦) **وصحيح مسلم** (١٩٨١: ج ٢، ص١٤٧٥ ـ ١٤٨٠).

المعتزلة، كأبي بكر الأصم، وبعض الخوارج[١٠] ـ متفقة على وجوب تعيين سلطة سياسية [نصب إمام]، وحجة هذه المدارس بأن الإمامة فرض إلهي هي انعكاس فقهي للمخيال الوجودي ـ السياسي المذكور سلفاً. وقد طوَّر أهل السنة هذا الحكم بأن أكّدوا أن «الإمامة فرض واجب على المسلمين إقامته» (Al-Shahrastânî, 1934: 151)، كما ناقشوا أيضاً مسألة ما إذا كانت الإمامة من أصول الاعتقاد. ويهدف ابن خلدون ـ في رأيه حول هذه المسألة ـ إلى تأييد مقولة أهل السنة بحرية المسلمين في اختيار السلطان، وأنه ليس بالتعيين الإلهي (وهذا موقف الشيعة): «وشبهة الإمامية في ذلك إنما هي كون الإمامة من أركان الدين كما يزعمون وليس كذلك، وإنما هي من المصالح العامة المفوضة إلى نظر الخلق. ولو كانت من أركان الدين لكان شأنها شأن الصلاة، ولكان يُستخلف فيها كما استخلف [النبي] أبا بكر في الصلاة» (ابن خلدون، [د. ت.]: ٢١٢ ـ ٢١٣).

ويفصل ابن خلدون (ابن خلدون، [د. ت.]: ١٩١ ـ ١٩٢) التسويغ الشرعي للمنظومة الاجتماعية ـ السياسية إلى جانب الدليل التاريخي المستمد من عصر السعادة: «ثم إن نصب الإمام واجب قد عرف وجوبه في الشرع بإجماع الصحابة والتابعين؛ لأن أصحاب رسول الله ﷺ عند وفاته بادروا إلى بيعة أبي بكر ﷺ، وتسليم النظر إليه في أمورهم؛ وكذا في كل عصر من بعد ذلك. ولم تُترك الناس فوضى في عصر من الأعصار. واستقر ذلك إجماعاً دالّاً على وجوب نصب الإمام... فدل على أن مدرك وجوبه إنما هو بالشرع وهو الإجماع الذي قدمناه». وقد استخدم الشهرستاني ـ من قبل ابن خلدون ـ طريقة التسويغ هذه نفسها للمنظومة الاجتماعية ـ السياسية والتراتبية الهرمية، وذلك بقوله: «والدليل الساطع على وجوب الإمامة سمعاً اتفاق الأمة بأسرهم من الصدر الأول إلى زماننا أن «الأرض لا يجوز أن

---

(١٠) يعكس الدليل العقلي لهذه الجماعات استناد السياسة إلى السوابق الدينية من منظور الموقع الوجودي، رغم تناقض ذلك مع إجماع المذاهب الأخرى. فالنجدات من الخوارج، والقدرية كأبي بكر الأصم وهشام الفوطي، يرون عدم وجوب الإمامة شرعاً، حتى إنه لا إثم في عدم إقامة الإمامة؛ بل هي على النقيض من ذلك تخضع لعادات المجتمع. كما قالوا بأن الناس لو تناصفوا وأدوا ما عليهم كانوا في غير حاجة إلى إمام؛ لأن المجتهدين من المسلمين جميعاً متساوون: في الدين، وفي الإسلام، وفي المعرفة، وفي الاجتهاد ـ كأسنان المشط، ومن ثَمَّ ـ وفقاً لقولهم ـ فلا يجب على المرء طاعة من هو مثله.

تخلو من إمام قائم بالأمر»... فذلك الإجماع على هذا الوجه دليل قاطع على وجوب الإمامة... أما الصدر الأول فقد قال أبو بكر في خطبته قبل البيعة: أيها الناس من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات، ومن كان يعبد الله فإنه حيّ لا يموت؛ وتلا هذه الآية: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ﴾ [آل عمران: ١٤٤]، ثم قال: وإن محمداً قد مضى بسبيله، ولا بدّ لهذا الأمر من قائم يقوم به فانظروا وهاتوا آراءكم رحمكم الله. فناداه الناس من كل جانب: صدقت يا أبا بكر، ولكنا نصبح وننظر في هذا الأمر، ونختار من يقوم به. ولم يقل أحد إنّ هذا الأمر يصلح من غير قائم به... ولما قربت وفاة أبي بكر ﷺ قال: تشاوروا في هذا الأمر، ثم وصف عمر بصفاته، وعهد إليه، واستقر الأمر عليه. وما دار في قلبه ولا في قلب أحد أن يجوز خلو الأرض من إمام. ولما قربت وفاة عمر ﷺ جعل الأمر شورى بين ستة، وكان الاتفاق على عثمان ﷺ. وبعد ذلك كان الاتفاق على عليّ ﷺ؛ فدل ذلك كله على أن الصحابة ـ رضوان الله عليهم وهم الصدر الأول ـ كانوا على بكرة أبيهم متفقين على أنه لا بد من إمام، ويدل على ذلك إجماعهم على التوقف في الأحكام عند موت الإمام إلى أن يقوم إمام آخر. ومن ذلك الزمان إلى زماننا كانت الإمامة على المنهاج الأول، عصراً بعد عصر، من إمام إلى إمام، إما بإجماع من الأمة أو بعهد ووصية، وإما بهما جميعاً؛ فذلك الإجماع على هذا الوجه دليل قاطع على وجوب الإمامة» (Al-Shahrastânî, 1934: 151-152).

ومن ثمّ تأتي فكرة الدولة الفاضلة كأساس للتسويغ في عديد من النظريات السياسية الإسلامية، خلافاً للنماذج الافتراضية لدولة الطبيعة التي تطورت من خلال الحقائق التجريبية والواقعية للتراث الفلسفي الغربي. وحتى طريقة التسويغ التاريخية التي وضعها الشهرستاني وابن خلدون قد ارتبطت مباشرة بوجود منظومة اجتماعية ـ سياسية وتراتبية هرمية ذات تحقق تاريخي في عصر السعادة. وهكذا جاءت التسويغات المنطقية والعقلية للفقهاء والمتكلمين مرتبطة بالتفسيرات الوجودية؛ وقد أنتجت هذه الحقيقة تبايناً بين فكرة الدولة العلمانية التي تسوغها الحقائق التاريخية في النظرية السياسية الغربية وفكرة الدولة الموضوعية التي تسوغها السوابق الوجودية القائمة على ميثاق فوق تاريخي بين الله والإنسان في النظريات الإسلامية.

هدف المنظومة الاجتماعية ـ السياسية

إنّ تسويغ المنظومة الاجتماعية ـ السياسية من خلال بيان هدفها يرتبط مباشرة بالإطار الوجودي والمعرفي والقيمي الذي جرى تحليله في الفصل الثالث؛ حيث يرتبط الهدف من إقامة المنظومة الاجتماعية ـ السياسية مباشرة بالهدف من حياة الإنسان، حيث إن الاعتقاد بأن الله قد اختار الإنسان خليفة له في الأرض (الأنعام: ١٦٦) لأداء أمانة محددة ينطوي على مبدأ وحدة أو عدم قابلية الحياة البشرية للانقسام. فالمفهوم أحادي المركز للإنسان في القرآن والميول المترابطة والمتشابكة في البنية العقدية القرآنية يؤديان إلى نمط حياة شامل ينبذ الفصل بين «المقدس» و«المدنس»، أو بين «الديني» و«الدنيوي»، أو بين المناحي «الدنيوية» و«الأخلاقية» في الحياة الإنسانية. وليس هناك فرق واضح بين الحياة المادية والحياة الروحية في الإسلام.

وهكذا، فإن هناك مظهرين من مظاهر وحدة أمانة/مسؤولية الإنسان في الأرض، يتعلق أولهما بنوع هذه الأمانة الإنسانية الفريدة في تضمنها لجانبين روحي ومادي، بينما يتصل الآخر بحقيقة كون كل إنسان مكلّفاً بأداء هذه الأمانة. وهذان المظهران من وحدة وموضوعية أمانة الإنسان هما ركيزتان لسمتين من سمات الإدراك السياسي الإسلامي.

فالمظهر الأول هو الرؤية الإسلامية الخاصة بـ«وحدة الحياة»، والرافضة للفصل بين الجانبين الروحي والمادي. ويتحدد إيقاع الحياة الإسلامية مباشرة بالتكاليف الشرعية التي توحِّد الجوانب الكمية للحياة، زمنياً (يوم، شهر، سنة، إلخ) لتذكير الإنسان بمهمته النوعية في الحياة، في مقابل التقسيم النوعي للجوانب المادية والروحية بالمعنى العلماني. «فإيقاع الحياة اليومية يتحدد بالصلوات الخمس الواجب على المسلم أداؤها في ساعات محددة بطريقة محددة، والذي يفضل أن يكون في جماعة من المسلمين خلف إمام في مسجد. كما يتحدد إيقاع العام بشهر الصوم: رمضان، ومشقة الصيام في أنهُره والصلاة في لياليه. ويتحدد إيقاع حياة المؤمن بالحج الواجب عليه إن استطاع إليه سبيلاً، على الأقل مرة واحدة» (Von Grünebaum, 1962a: 52). ويوفر هذا الإيقاع الحياتي إعادة إنتاج نفسية للوعي بالذات ولمعنى الحياة كوحدة [كلية] ذات بعد أخروي.

أما المظهر الثاني فهو جوهر المجتمع الاجتماعي ـ السياسي في الإسلام والذي يشكله أولئك الذين يقبلون حمل هذه الأمانة دون تمييز فيما بينهم، وينبذون وجود تكاليف خاصة متعلقة بمجموعة من العلماء (السلطة الدينية)، أو طبقة من الطبقات (الرأسمالية والاشتراكية)، أو أمة من الأمم (القومية). إن إدراك وحدة الحياة هو نتيجة منطقية للاعتقاد الوجودي بوحدانية الله وللفرضية المعرفية بوحدة الحقيقة.

ومن الممكن تقييم النزعة الإنسانية الإسلامية المتمركزة حول الإله ـ في مقابل النزعة الإنسانية الغربية المتمركزة حول الطبيعة ـ في إطار طريقة التسويغ هذه، المبنية على مسؤولية الإنسان التي تفترض ـ في الوقت ذاته ـ حرية نسبية في الاختيار والسيادة في الأرض. ولا يتقيد ذلك إلا بالهيمنة والإرادة المطلقة لله، الحي، في مقابل الصورة المجردة الخاملة للإله في التراث الفلسفي الغربي، والتي وضعها ديكارت وهيوم وكانط. لقد تعززت النزعة الإنسانية الإسلامية بفهم [خاص] للحرية؛ فكما يرى دي سانتيلانا (De Santillana, 1965: 292) ـ وهو ما يكرره فون جرونباوم ـ فإن «الحالة الطبيعية للإنسان، في الإسلام هي الحرية، ولا يفرض تقييد هذه الحرية سوى ضرورات الحياة الاجتماعية: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨١]. كما منعت فطرة النبي السليمة أي إسراف من أي نوع. وهنا تأتي الشريعة تكملة للعقيدة بتنظيم أفعال الإنسان كما ينظم الإيمان عقائده. ويكون جزاء الإنسان هو السعادة [في هذه الأرض] وجزاؤه السماوي هو النجاة [من النار، بدخول الجنة]» (Von Grünebaum, 1964: 144).

هذه البنية السياسية هي نتيجة لهذا المزيج من الإرادة والحرية النسبيين؛ ومن ثَمَّ فإن السيادة المبنية على حق وواجب ناشئين عن العهد بين الله والإنسان تنتج ميثاقاً سياسيّاً بين الإنسان والإنسان للوفاء بالعهد الرباني. بعبارة أخرى، فقد جرى تسويغ ميثاق سياسي بميثاق وجودي. ولذا ينبغي أن يكون هذا الميثاق السياسي ذا خاصية واقعية موضوعية. وتكون هذه الخاصية الواقعية هي أساس تسويغ المنظومة الاجتماعية ـ السياسية من خلال عمليات تقييم هدف هذه المنظومة. وعند هذه النقطة يلتقي تصور للحياة مع إدراك معين للشريعة والسياسة. إن أوجه التشابه بين تعريف الأحناف للفقه بأنه «معرفة النفس ما لها (حقوق النفس) وما عليها (واجبات النفس) عملاً في

هذه الحياة، واستعداداً للآخرة»، وبين تعريف الغزالي للسياسة في كتابه **مقاصد الفلاسفة** بأنها تهدف إلى خير الإنسان في هذه الدنيا ونعيمه في الآخرة، وهو ما لا ينال إلا إذا قام الحكم على العلوم الشرعية، وأكملته العلوم السياسية[11] - تبين أثر تصور الحياة على الفقه والسياسة. وهذه أيضاً دلالة واضحة على اعتماد السياسة على القيم التي يجري القبول بها دائماً كمحدد للوعي الوجودي، وعلى نتائجها المعرفية في عملية التسويغ.

وهذه البنية للعلاقات التصورية والنظرية المتقاطعة تنطبق أيضاً على الفلاسفة؛ فابن رشد - على سبيل المثال - يربط تسويغ وجود الدولة مباشرة بسوابقها الوجودية وتداعياتها القيمية. كما يعد تحليله التالي (Ibn Rushd, 1966: 183-184) مثالاً نموذجيّاً على هذه النزعة في الفكر السياسي الإسلامي: إنّه لما كان الإنسان واحداً من الموجودات الطبيعية، فإنه يجب بالضرورة أن تكون له غاية من أجلها خُلِق؛ إذ لكل موجود طبيعي غاية، كما تبين في العلم الطبيعي، فبالأحرى الإنسان الذي هو أشرف المخلوقات. ولما كانت المدينة ضرورية لوجود الإنسان، فإن غايته إنما هي له من جهة أنه جزء من مدينة». والسؤال الأخطر في هذه المرحلة يتعلق بماهية غاية الإنسان. وبعد تقييم عديد من الآراء حول غاية الإنسان كما ذكرها أفلاطون في **الجمهورية**، يصل ابن رشد إلى نتيجة (Ibn Rushd, 1966: 185) مفادها أن ما تقتضيه الأحكام الشرعية في هذا الشأن هو ما تقتضيه إرادة الله. وتعد فرضيته بأنه حتى الفيلسوف يمكنه بلوغ أعلى درجات الكمال والسعادة المطلقة كغاية للإنسان فقط داخل مجتمع، تُعَد طريقةً أخرى لتسويغ وجود الدولة ككيان اجتماعي - سياسي، من منظور هدفها الذي يستلزم صلة ثابتة بين الأطر الوجودية والقيمية.

وترمز العدالة - كمصطلح رئيس، بصورة واضحة - إلى هذه المهمة الجوهرية للمدينة الإسلامية؛ فللعدالة تصور بالغ العمق في تشكل العقل المسلم أبعد من أهميتها كفضيلة أخلاقية. ويسحب الخازني (Al-Khâzinî, 1860: 6) أهميتها على كل فروع الحياة؛ لأن «العدل هو القوام لأمر الدين والدنيا، والركن لسعادة الآخرة والأولى، فمن تمسك به أو بشعبة

---

(١١) وردت هذه التعريفات في (Rosenthal, 1973:1-2).

من شعبه فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها». وهو يربط هذه الفكرة عن العدل برحمة الله (Al-Khâzinî, 1860: 6-7). وتتضح مكانة فكرة العدالة في هذا التقاطع للتصورات الوجودية والمعرفية والقيمية في تصنيف الخازني للمصادر عند بيان التقسيمات المتعددة للعدالة بأنها: (١) كتاب الله العزيز، و(٢) الأئمة المهتدون والعلماء الراسخون، و(٣) الميزان.

إن طريقة التسويغ هذه تجعل العدل قناة اتصال بين المسلمات القيمية التي سوغتها السوابق الوجودية والطابع التشريعي للبُنَى والثقافات والنظريات السياسية الإسلامية. وبهذه الطريقة فإن العلاقات المتشابكة بين الفقه والسياسة تصبح ذات مغزى من خلال تحقيق هذه الجوهرية. ومن ثَمَّ فقد خلقت السلطة السياسية الإسلامية المسوغة وجودياً ثقافة سياسية مناسبة لتسويغ الدولة ذات الصبغة الواقعية والبعد المتعالي.

والهدف من الدولة هو إقامة العدل نيابة عن الله في الأرض؛ فالعدل ـ عند بعض علماء المسلمين ـ سمة أبرز للدولة من كونها مؤلفة من مسلمين؛ حيث يرى ابن تيمية أن الله ينصر الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا ينصر الدولة الظالمة وإن كانت مؤمنة. وهذا مثال واضح على السمة المركزية لهذه المهمة لأجل تسويغ السلطة السياسية. وهذا الفكر ينطبق أيضاً على ابن أبي الربيع والماوردي والفارابي وابن باجة والغزالي وابن رشد وقينالي زاده كأتباع مدارس إسلامية مختلفة.

فالماوردي ـ مؤلف أحد أبرز وثائق الفكر السياسي الإسلامي ـ يحدد الدافع الحقيقي للدولة بأنه حكم العدل والحق. في حين يرى نظام الملك ـ العالم والسياسي البارز ـ أن الله تعالى يرضى عن الحاكم فقط حين يعامل شعبه بالعدل والفضل. كما يؤكد الغزالي على العدل والقانون كركيزتين لشرعية السلطة السياسية، بينما تفرض مهمة العدل منظومة من الحقوق في النظرية السياسية عند ابن أبي الربيع تعتمد على ثلاثة حقوق جوهرية، وهي: (١) حقوق الله، و(٢) حقوق الأحياء، و(٣) حقوق الأموات.

إن فكرة المدينة الفاضلة ذات المهمة الأساسية المحددة وجودياً هي فرضية نموذجية أخرى في تاريخ النظرية السياسية الإسلامية. ويرتبط كمال الفرد بأداء المدينة الفاضلة لهذه المهمة في كتابات عديد من العلماء

المسلمين؛ حيث تتمثل فرضيتهم الأساسية في ضرورة وجود المجتمع السياسي كامتداد للغائية المتمركزة حول الإله في الأرض. ويكاد العلماء المسلمين كافة ـ من الغزالي إلى ابن رشد ـ يتفقون على هذه الفرضية؛ حيث إن الفارابي والغزالي وابن باجة وابن رشد يرفضون بصورة قاطعة إمكان فصل الفرد عن المجتمع، في ضوء فرضية وجود تفاعل بين كمال الإنسان وكمال المجتمع.

وبطريقة متشابهة تماماً يدلل الفارابي والغزالي ـ رغم انتمائهم إلى مدارس إسلامية مختلفة ـ على أن الفرد بحاجة إلى عون الآخرين في المجتمع السياسي. وكما يذكر سهيل أفنان (Afnan, 1958: 178)، فإن ابن سينا يقول بوجود صلة مباشرة بين حاجة الإنسان للبنية الاجتماعية ـ السياسية كي يبلغ الكمال، والشريعة السماوية وما لها من غاية أسمى لتحقيق العدل كمهمة أساسية. وتعد الصلة النظرية بين التدبير المتوحد والمدينة الفاضلة في الفلسفة السياسية لابن باجة مهمة في بيان هذه العلاقة المتشابكة بين كمال الفرد كخليفة لله في الأرض والحياة الاجتماعية ـ السياسية، وهي ـ في الوقت ذاته ـ طريقة لتسويغ المنظومة السياسية. كما يوسع ابن رشد مجال هذه العلاقة [بين كمال الإنسان خليفة الله والتصور الاجتماعي ـ السياسي] لتشمل إدراكاً معيناً للمواطنة بقوله: إن الإنسان جزء من المدينة؛ ولذا فهي ضرورية له، وعليه أن يسهم بنصيب في دعمها وإدارتها.

لقد اجتمعت الفضيلة الفكرية والاجتماعية في منهج ابن رشد للوصول إلى منظومة اجتماعية ـ اقتصادية مثالية، وهذا ما أدى به إلى القول بالتماهي المادي والروحي بين الإنسان والمدينة؛ فتأكيده (Ibn Rushd, 1966: 163) أن الإنسان الذي يوهَب طبيعة هذه المدينة الفاضلة يحظى بكمال الفضيلة، كما تحظى هذه المدينة بكمال الفضيلة، لا يوضح فقط التماهي الروحي بين الإنسان والمدينة، ولكنه يوضح أيضاً إحدى خصائص طريقة تسويغ الفلاسفة المسلمين للمنظومة الاجتماعية ـ السياسية في سياق الهدف من المدينة.

ويستخدم ابن رشد ـ كأفلاطون ـ هذه الاستنتاجات القيمية حول الفضيلة دليلاً على وحدة المدينة الفاضلة؛ حيث يعد التوافق بين التصنيفات القيمية والسياسية سمة بارزة أخرى من سمات الفكر الاجتماعي ـ السياسي

الإسلامي؛ «ولذلك فالفضيلة ضرب من الصحة والجمال، والرذيلة ضرب من المرض. وكما أن الصحة واحدة بالنوع، فكذلك الفضيلة. إذاً فالمدينة الفاضلة واحدة، أما الرذائل فهي متعددة ومختلفة. ولما كان هذا كانت المدن الجاهلة متعددة ومختلفة، غير أنها تنحصر في أربعة أنواع» (Ibn Rushd, 1966: 164). ومن الممكن أن نجد هذا التشابه نفسه عند أبي النجيب السهروردي في كتابه **نهج السلوك في سياسة الملوك** (١٩٧٤).

وفي بعض المقالات الأخرى يرتبط إقامة سلطة سياسية بتحديد وظائف هذه السلطة. ويمكننا هنا الاقتباس من شرح التفتازاني كمثال على ذلك: «والمسلمون لا بدّ لهم من إمام يقوم بتنفيذ أحكامهم، وإقامة حدودهم، وسدِّ ثغورهم، وتجهيز جيوشهم، وأخذ صدقاته، وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق، وإقامة الجُمَع والأعياد، وقطع المنازعات الواقعة بين العباد، وقبول الشهادات القائمة على الحقوق، وتزويج الصغار والعوانس الذين لا أولياء لهم، وقسمة الغنائم» (Taftazânî, 1950: 145). وقد كانت هذه المسألة ذاتها محل تأكيد من جانب البغدادي في كتابه **الفَرْق بين الفِرَق**[١٢]، والشهرستاني في كتابه **نهاية الإقدام**[١٣]، وأبي المعين النسفي في كتابه **بحر الكلام**[١٤].

---

(١٢) «إن الإمامة فرض واجب على الأمة لأجل إقامة الإمام، ينصب لهم القضاة والأمناء، ويضبط ثغورهم، ويغزي جيوشهم، ويقسم الفيء بينهم، وينتصف لمظلومهم من ظالمهم» (Al-Baghdâdî, 1935: 210).

(١٣) وفقاً للشهرستاني (Al-Shahrastânî, 1934: 151) فإن الوظيفة الأساسية للإمام تتضمن التالي: (١) تنفيذ الأحكام، (٢) وحفظ البيضة، (٣) وتعبئة الجيوش، (٤) وقسمة الغنائم والصدقات، (٥) والحكم في الخصومات، (٦) والانتصاف من الظالم، (٧) وتنصيب القضاة والولاة، (٨) وتنبيه من زاغ عن الحق، وضل عن السبيل، وإرشاده إلى الهدى، (٩) وتطهير الأرض من البدعة والضلال بالسيف.

(١٤) «ويدل عليه أن النبي ﷺ لما توفي اجتمعت الصحابة في سقيفة بني ساعدة وقالوا: سمعنا رسول الله ﷺ يقول: «من مات ولم يعرف على نفسه إماماً مات ميتة الجاهلية». . لأن كل من كان لا يرى الإمام حقاً فإنه يكفر؛ لأن من الأحكام ما يتعلق جوازه بالإمام، نحو الجمعة والعيدين، ونكاح الأيتام» (Nasafî, 1962: 441).

الفصل الخامس

شرعنة السلطة السياسية
الأسس المعرفية ـ القيمية

يمكن دراسة [مظاهر] الاختلاف الرئيسة بين النظريات السياسية الإسلامية والنظريات الغربية في مسألة تطور عملية [إضفاء] الشرعية [للسلطة السياسية] من ثلاثة جوانب: (١) المعرفي ـ القيمي، (٢) والتشريعي، (٣) والاختلافات المؤسسية. ويمكن القول إن أساس وجود هذا الاختلاف بين النظامين الإسلامي والغربي هو البعد المعرفي ـ القيمي المرتبط مباشرة بالتقييمات الوجودية ـ الكونية المذكورة سلفاً.

وأكثر الأبعاد فعالية في [إضفاء] شرعية على السلطة السياسية القائمة وعلى استمرارية هذه الشرعية هو أن تتوافق المعايير norms الأساسية للأشخاص المنخرطين في الآلية السياسية مع معايير عامة الناس (الشعب). ونظراً لأن كل معيار من هذه المعايير ينشأ عن منهج محدد في التعامل مع المصادر المعرفية، فإن القضية الرئيسة في عملية الشرعنة للسلطة السياسية تعتمد على وجود هذا البعد المعرفي ـ القيمي. ومن هنا فإن وسيلة الشرعنة التشريعية أو الإجرائية تصبح صالحة وذات قيمة حقيقية إذا ناسبت هذا البعد. فالطاعة الاختيارية لمنظومة اجتماعية ـ سياسية ـ بمعنى الطاعة الناتجة عن شرعية هذه المنظومة ـ قد تتحقق فقط من خلال وسيلة توجيهية وإجرائية مناسبة لهذا المعيار الأساسي للشرعية ومصدره. ولكن لا يمكن للوسيلة التشريعية أو الإجرائية للشرعية السياسية الاستمرار على المدى الطويل ما لم تنشأ من مثل هذا المصدر، بينما يمكن للشرعية المعرفية ـ القيمية تجاوز طرق الشرعية كافة القائمة على المؤسسيّة فقط.

وتعد [علاقة] السلطة المعرفية العليا بشرعية السلطة السياسية هي

المسألة الرئيسة في [تأسيس] الشرعية السياسية. فلا يمكن إدراك مصدر الشرعية السياسية وجوهرها دون الاحتكام إلى سلطة معرفية مطلقة. وهذا هو التباين الرئيس بين مبدأ الشورى في الإسلام ومهمة البرلمان في التراث السياسي الغربي، كوسيلة إجرائية أساسية لشرعية السلطة السياسية. وسيكون التشابه الوظيفي لوسيلتي الشرعية السياسية هاتين (الشورى والبرلمان) سطحيّاً وخادعاً جداً لو تجاهلنا البعدين الفلسفي والمعرفي للمشكلة. وقد تُرجم مبدأ الشورى في النظريات السياسية الإسلامية بالإشارة إلى التكامل الكوني والوجودي وتداعيات هذا التكامل المعرفية، وذلك خلافاً للفتور الوجودي للتوجه الغربي فيما يتعلق بهذه القضية. وهذا هو السبب الرئيس في عدم ملاءمة الفلسفة الديمقراطية الغربية للمجتمعات المسلمة، رغم التشابه البنيوي بينهما. فالمسلمون لا يعارضون الديمقراطية لو قصرناها على البنية السياسية التي تهدف إلى خلق مشاركة سياسية، ولكنهم يعارضون عدم الاهتمام بالبعد الوجودي للفلسفة الديمقراطية الغربية عند الحديث عن الديمقراطية.

إن مصدر السلطة المعرفية العليا وعلاقته بالإطار القيمي - السياسي هو الموضوع المحوري في دراسة هذه القضايا المتباينة. وفي الحقيقة: إنّ أصل هذا التباين هو الاختلاف بين معنى الحقيقة في نظرية المعرفة الغربية المستند إلى تجزئة الحقيقة بصورة تؤدي إلى علمنة المعرفة وبين وحدة الحقيقة في نظرية المعرفة الإسلامية، إلى جانب مصادرها العائدة إلى الحقِّ والعالِم كاسمين من أسماء الله في القرآن.

طريقة الشرعنة الغربية

البعد المعرفي - القيمي

يُعَرِّف تالكوت بارسونز (Parsons, 1958: 204) الشرعنة بأنها: «تقييم الفعل من حيث القيم المشتركة أو العامة في سياق تداخل الفعل في المنظومة الاجتماعية» (D'entreves, 1963: 688). ويبدو مثل هذا التعريف كافياً لتأكيد موقع القيم المشتركة في عملية الشرعنة، ولكن مسألة الشرعية مرتبطة بجوهر هذه القيم المشتركة وأصلها؛ ولذا فهذا التعريف يستلزم توضيح معنى مفهوم القيم. والسؤال الأساس هو: ما خصائص هذه القيم التي تجعلها عامة؟ أعتقد أن التناول الموسع لهذا السؤال يؤدي بنا إلى مناقشة صحة بعض

الفرضيات التقليدية التي تقول: إن مسألة الشرعية هي مسألة متعلقة بملاءمة فعلٍ ما للقانون السائد، ومن ثَمَّ فإن قبول أغلبية المجتمع لهذا القانون يجعله عاماً، مما يجعله معياراً أساسيّاً للقيم. ولا ينبغي نسيان الفرق الدقيق بين الشرعية [قبول أغلبية المجتمع لأمر ما] والقانونية [وجود قانون يجيز أو يمنع فعلاً ما] عند البحث في أساس الشرعية. بل إنني أصرّ على أن القاعدة الحقيقية للشرعية هي ملاءمة هذه القيم للمخيال المعرفي ـ القيمي للمجتمع، وأن عملية الشرعنة هي إحداث التناغم بينهما. ومن ثَمَّ فإن النموذج الغربي ـ الموصوف في الفصل الثاني ـ قد يطرح إطاراً نظريّاً لمسألة الشرعية.

إن التجانس بين مفهومي الشرعية والقانونية في الوقت المعاصر يقوم على تبني مبادئ القانون الحالي كمعايير أساسية للشرعية، ولكن هذا لا يوضح كيف حظي القانون الحالي بمثل هذه المنزلة السامية. هذه المجانسة ـ في الحقيقة ـ تحمل دلائل نموذج معرفي ـ قيمي تمّت عملية إعادة تشكيله في الحضارة الغربية، ومن ثَمَّ يتحتم علينا التمييز بين الشرعية والقانونية لو أردنا أن نقارن بين الظواهر الغربية وغير الغربية.

ويمثل تحديد فيبر للقانونية بأنها هي النوع السائد من أنواع الشرعية في المجتمع الحديث تأكيداً لهذه الظاهرة، ولكننا لو قبلنا بهذا ـ كنقطة ارتكاز لتحليلنا للشرعية السياسية في المجتمعات غير الغربية ـ فربما نقع في سوء فهم من ناحيتين أساسيتين: أولاهما أننا قد نستنتج أن السلطات السياسية في المجتمعات غير الغربية لا تحظى بقاعدة شرعية؛ والأخرى أننا قد نستنتج أنه لا يوجد إطار قانوني كأساس توجيهي للشرعية في المجتمعات غير الغربية. ولكن التجارب التاريخية ـ على الأقل في التاريخ الإسلامي ـ تبيّن أن هذين الاستنتاجين غير صحيحين. ومن ثَمَّ فإن نقطة الارتكاز الحقيقية لمثل هذا التحليل المقارن للتجارب الخاصة بالشرعية الغربية والإسلامية ينبغي أن تتمثل في أسسها المعرفية ـ القيمية.

وربما تقع صور سوء الفهم هذه حين نتبنى تصنيف فيبر للشرعية على أنه يقدم مراحل حتمية للسيرورة التاريخية. ولكن كما يوضح ماردِن بصورة صحيحة (Mardin, 1983: 19) فإن كل تصنيفات الشرعية عند فيبر قد توجد في كل مجتمع في أي مرحلة. غير أن الهدف الوحيد من هذه التصنيفات هو

تحديد الطريقة الغالبة التي تمت من خلالها عملية الشرعنة؛ ولذلك ينبغي اعتبار هذه التصنيفات مجرد نماذج مثالية، وليست مراحل حتمية لسيرورة تاريخية طبيعية. وليست هناك حاجة لمناقشة هذه القضية بالتفصيل؛ لأننا نهدف إلى بيان موقع التصنيفات الفِيبرية في الطريقة الغربية للشرعنة السياسية، وليس لمناقشة صلاحيتها كمنهجية اجتماعية. ويكفي التأكيد على أنّ هذه المنهجية قد تضلل الباحثين إذا طبقت بشكل غير صحيح.

في الواقع، فإن الأولوية التي أعطيت للأشكال القانونية في عملية الشرعنة تشير إلى تحول مخيالي في المسلمات المعرفية ـ القيمية الغربية حول النموذج الأساسي؛ هذا التحول الذي تدل عليه ضمنياً تصنيفات فيبر للشرعية إلى كارزمية وتقليدية وعقلانية. كما أن مطابقته بين الشرعية العقلانية والقانونية تجيب عن سؤالين مهمين فيما يتعلق بمشكلة الشرعية: ما المصدر المعرفي النهائي؟ وما الدور الحاسم الذي تلعبه المعايير القيمية في بيان العلاقة بين هذا المصدر المعرفي والآلية المؤسسية؟

الإجابة عن هذين السؤالين تكشف القاعدة المشتركة للطرق العقلانية والحتمية للتنظير السياسي التي عدّها فريدريك (Friederich, 1941: 593, 167) مقاربات تتناوب فيما بينها لبيان النظرية السياسية (Rogowski, 1974: 27)؛ فالعقلانية تحدد المصدر المعرفي النهائي داخل سياق أنسنة المعرفة وعلمنتها. وفي الوقت ذاته فإن الميتافيزيقا الحتمية للعلوم السياسية الجديدة قد خولت هذا المصدر المعرفي النهائي دوراً جديداً ـ وخاصة في ظل تأثير المنظور الجُسيمي للعلوم في حقبتي نيوتن وما بعد نيوتن (بعبارة Kuhn, 1962: 24) ـ لفهم الآلية الطبيعية للحياة الاجتماعية، والتي هي مستقلة عن أي إرادة عليا للإله أو للبشر. ومن الممكن اعتبار النزعة العلمية للنظرية السياسية نتيجة فكرية لهذا الدور الجديد، إلى جانب اتباع المنهجية التجريبية (Denisoff, 1972: 7)؛ ومن ثَمَّ فإن طرق التجريبيين والمنظرين فيما يتعلق بـ[نظرية] الترتيب خلال بدايات العصر الحديث قد تقاطعت مع بعضها في عصرنا الحالي.

يمثل هذا الدور الجديد الإجابة عن السؤال الثاني (عن الدور الذي تلعبه المعايير القيمية في بيان العلاقة بين المصدر المعرفي الأسمى والآلية

المؤسسية)، ومن ثَمَّ فإن الفعل السياسي يكون مشروعاً فقط إذا انبثق عن منطق أو اختيار عقلاني متسق مع الآلية الطبيعية للحياة الاجتماعية. وليس هناك مكان داخل هذا الإطار لأي قيمة أبدية منشؤها مصدر معرفي فوق - بشري. فالشرعنة المستندة إلى الآلية في التجربة الغربية تنشأ عن مثل هذه القاعدة المعرفية - القيمية، والتي تخلق تصوراً يؤثر بصورة خفية في عملية الشرعنة. وفي هذا السياق تعني القانونية امتلاك نتيجة طبيعية قانونية متسقة مع الميكانيكية الطبيعية للحياة الاجتماعية - السياسية. وهكذا فإن المجانسة بين الشرعية والقانونية - على أنها النوع السائد من أنواع الشرعوية [الالتزام بحرفية القانون] - تعدّ نظيراً لغلبة الأشكال القانونية المستندة إلى الميكانيكية على منظومة القيم، والتي تصبح متغيراً تابعاً في عملية الشرعنة. ومن الممكن اعتبار التوجهات اللاهوتية بعد الكانطية نحو إضفاء الذاتية (subjectivization) والفردية (individualization)، استناداً إلى فكرة الوازعية الذاتوية للدين بعد استبدال الأخلاق اللاهوتية باللاهوت الأخلاقي، إعلاناً لهذه العلمنة القيمية على يد اللاهوتيين.

ويعد كلّ من: تأكيد روجووسكي (Rogowski, 1974: 27) بأن فيبر هو الشخصية الرائدة - في خمسينيات القرن العشرين وستينياته - للعلوم السياسية الجديدة، ذات الميتافيزيقا الحتمية، وتسمية بيتهام (Beetham, 1974: 55) لفيبر بأنه نصير القيم البرجوازية - يُعَدُّ ذا مغزى من منظور الشرعية المستندة إلى الميكانيكية [الميكانيكية الطبيعية للحياة الاجتماعية - السياسية]. وفي الحقيقة فإن فيبر ليس نصيراً عادياً لأي منظومة قيم، بل إن مثل هذا السلوك يأتي في مقابل الفرضية التي تقول: إن الحركية الداخلية internal dynamics لآليات التهايؤ الذاتي المجردة تنتج منظوماتها القيمية.

إن مثل هذه الشرعية القائمة على الميكانيكية الطبيعية للحياة الاجتماعية - السياسية هي مُنتَج حديث، ولكن أصولها قد تعود إلى المنهجية الأرسطية الداعمة للموضع المركزي لنظرية المعرفة ولتفصيل الحقيقة كظاهرة قديمة وقروسطية. وتعد العلمنة الإبستمولوجية للمعرفة إلى جانب العلمنة القيمية للحياة والقانون شرطين لازمين لطريقة الشرعنة الحديثة هذه.

وقبل البحث في المصادر القديمة والقروسطية لعملية الشرعنة السياسية

الغربية، لا بد أن نكرر مقولتنا السابقة بأن أي نوع من أنواع العلمنة يستلزم تقسيماً (أو تخصيصاً) ذهنيّاً أو تصوريّاً أو عمليّاً. وقد أوضحنا بالفعل كيف يمكن للتقسيم الذهني للحقيقة أن يؤدي إلى علمنة معرفية. كما أن العلمنة القيمية للحياة والقانون تنشأ عن تقسيم مطلق للمجالات المعيارية/الوضعية أو الدينية/العلمانية، والذي هو نتيجة للتقسيم الوجودي والمعرفي. وإضافة إلى ذلك فلا بدّ أيضاً أن نكرر القول بأن الإطار الأخلاقي العقلاني المجرد - كدليل على الوضعية القيمية - هو لازم جوهري لعلمنة الحياة والقانون، ويرتبط هذا اللازم نظريّاً وتصوريّاً بالقرب (أو المعادلة) بين المجالات الوجودية والمعرفية بصورة مباشرة.

وربما نجد أصول الشرعية المعرفية - القيمية في الفلسفات السياسية الغربية في التراث الأرسطي؛ فقد أنتجت نسبية الأنطولوجيا من خلال الإبستمولوجيا التجريبية - الواقعية في فلسفة أرسطو تصنيفاً قيميّاً للممكنات والحقائق يمكن اعتباره صورة أساسية لتصنيف «المعياري - الوضعي» أو «المثالي - الواقعي». ومن الممكن اعتبار هذه التصنيفات الأرضية القيمية أساساً للتمييز العلماني بين المستويات الفكرية. فالسيرورة الأرسطية لشرعنة المنظومة السياسية من خلال فرضية «أفضل نظام قابل للتطبيق» استناداً إلى المعرفة التجريبية، بما يؤدي إلى الحفاظ على النظم القائمة بمبدأ «الواقعية السياسية» - تعدّ مثالاً جيداً على الشرعية المعرفية - القيمية. وقد صارت طريقة الشرعنة هذه - والتي لا يمكن التأثير فيها وجوديّاً - هي النوع الأساسي من أنواع الشرعنة والتي تتحقق من خلال التطورية والنسبية التاريخية في الفلسفة السياسية الحديثة عقب التفسير الحديث للموروث الأرسطي.

لقد أسهمت طريقة الشرعنة المسيحية في هذا الإرث ببعد مؤسسي، مدعوم بتقسيم ثنائي محدد للحياة إلى روحية ومادية. ومن ثَمَّ فقد جرى تحديد عملية الشرعنة من خلال علاقات مؤسسية بين الدولة والكنيسة، أو (بعبارة أوغسطينية) بين المدينة الأرضية من جانب والمدينة السماوية من جانب آخر. وللمدينة السماوية كصورة مثالية للكمال الإلهي الحق في إضفاء الشرعية على المدينة الأرضية غير الكاملة التي أنشأها الإنسان العاصي أو أن تمتنع عن إضفاء هذه الشرعية. هذه البنية الثنوية، المُصوغة في معتقد «السيفين» - ذات أصول فلسفية رواقية، كما أوضحنا سلفاً.

هناك ميول فلسفية عدة في أصول هذه البنية الثنوية؛ فثنائية الروح/المادة، والعقل/الجسد الرواقية قد امتدت إلى البيئة الجغرافية ـ الثقافية الانتقائية الرومانية على يد بوسيدونيوس السوري وسيسرو. وإلى جانب مفعول الفيثاغورسية الجديدة في ظل تأثير نيجيدوس فيجيلوس، والتي امتزجت بالأفكار الشرقية، فقد صارت الثنائية الأخلاقية السمة الجوهرية للحقبة قبل المسيحية. وعلى الجانب الآخر فقد جرى تعزيز هذه السيرورة الثنائية من خلال الأفلاطونية الجديدة، التي كانت آخر محاولة قديمة لشرح ثنائية المظهر والواقع. ومن ثَمَّ فإن تأثير الفلسفة الإغريقية ـ من خلال الأبقراطية الجديدة والفيثاغورسية الجديدة والأفلاطونية الجديدة والرواقية؛ وديانات الأسرار الشرقية، وخاصة من خلال الميثرائية الإيرانية والإيزيسية المصرية؛ والوثنية الرومانية الشِّركية ـ قد شكل قاعدة نظرية انتقائية حول الثنائية والكونية متعددة المراكز والديانة الكوزمولوجية (cosmologism) قبل انتشار المؤسسية.

وقد تُرجمت هذه الفلسفة الثنائية إلى الإدراك السياسي القروسطي من خلال المنظومة الأوغسطينية. وهكذا جرى القبول بالدولة كنظام طبيعي وشرعي؛ ولذا كان كل مواطن مديناً بالطاعة والولاء للدولة الأرضية التي شرعت في تحمل المسؤولية أمام قيادات المجتمع العظمى، أي: الكنيسة. كما أدت عملية الشرعية للبنى السياسية الراهنة إلى وجود قاعدة أخلاقية لشرعنة الإقطاعية أيضاً، نظراً لوجود العناصر الأرستقراطية داخل الكنيسة.

لقد مهّد التقسيم الثنائي للحياة الطريق لعلمنتها، بينما أجبر الافتقار إلى قانون شامل في المسيحية قيادات الكنيسة على ترك مجال الحياة الأرضية لتلك السلطة العلمانية تدريجيّاً. ومع مقولة مارتن لوثر بأنه لا يمكن إطلاقاً مقاومة سيادة السلطات العلمانية بصورة مشروعة، أتى الإعلان عن شرعية الخطوة الأخيرة لهذا الطلاق (بين الكنيسة والسلطة). فبمرور الوقت صار الاعتقاد بأن السلطة النهائية تعود للكنيسة شعاراً رمزيّاً؛ وذلك لأن الملوك ـ كممثلين للسلطة العلمانية ـ قد بدؤوا في الإعلان، ليس فقط عن سلطتهم المطلقة، ولكن أيضاً عن منزلتهم الإلهية؛ فقد قال جيمس الأول: إن الملكية سلطة عليا في الأرض، وإن الملوك ليسوا فقط نواب الله في الأرض والجالسين على عرشه، ولكنهم أيضاً يُسَمَّون آلهة حتى من الرب ذاته.

ولقد سقطت الشرعية السُّلاليّة (انتقال الشرعية بين الأسر الحاكمة) من خلال إعادة تشكيل شرعية معرفية ـ قيمية مبنية حول «العقل». كما بَنت نظريات إعادة التأييد (re-endorsement) ـ وخاصة النسبية والتطورية ـ جسراً بين البنى السياسية الواقعية وهذه النظرية المعرفية الجديدة، بناء على فرضية مركزية المعرفة العقلانية في الحياة بكليتها. كما برزت نظرية قيم وأخلاقيات جديدة اعتماداً على هذه النظرية المعرفية أو عملية الشرعنة السياسية. أما عصر سيادة العقل البشري فقد عزل الدين داخل الكنيسة وحوّل فكرة قابلية الحياة للتقسيم إلى قالب جديد، يقطع الصلات بين العلو الوجودي والحياة الاجتماعية ـ السياسية في عملية الشرعنة. ففرضية هوبز بشأن «حفظ النفس»، ومُسلَّمة لوك عن «الحقوق الطبيعية للفرد»، وأخلاقية كانط العقلانية، ونفعية مِلْ وبنتام، وبراغماتية جيمس ـ وكلها تنطلق من نقطة ارتكاز واحدة ـ قد صارت الأسس القيمية للشرعية السياسية.

إن إعادة تعريف مصطلحات المعرفة والحقيقة ارتباطاً بمبادئ عصر التنوير الخاصة بالعقل والتجربة والطبيعة، في إطار من النسبية والتطورية، قد فصلت عملية الشرعنة عن القيم المعيارية الإلهية بإنكار فكرة المعايير الأبدية. وينبغي تقييم الإجراءات المؤسسية للشرعية السياسية في النظم السياسية الغربية، كالمشاركة السياسية ومهمة البرلمان والدستورية، داخل هذا الإطار السياسي ـ الفلسفي القائم على أنسنة المصادر المعرفية ـ القيمية النهائية. لقد مهدت إعادة الصياغة المعرفية ـ القيمية للنموذج الغربي ـ إلى جانب علم الكونيات الميكانيكي ـ السبل أمام تصور جديد للشرعية الاجتماعية ـ السياسية كتوليفة من العقلانية والتجريبية والحتمية. وهكذا تعد أولوية القانونية [المشروعية] ـ كبعد تشريعي وأصولها القائمة على الميكانيكية، خلال عملية الشرعنة ـ تداعيات طبيعية لمثل هذه الخلفية النظرية والتصورية.

باختصار، فإن تصنيف فيبر للشرعية وتأكيده أن القانونية هي النوع السائد من أنواع الشرعية في المجتمع الحديث، صائبان تماماً من منظور الاتساق الداخلي والاستمرارية التاريخية للحضارة الغربية. ولكن إذا حاولنا تطبيق الأدوات نفسها على الموروث الإسلامي فسنواجه مشكلة جوهرية؛ لأن مشكلة القانونية تعدّ موضوعاً فرعيّاً لعملية الشرعنة التي تفترض سيطرة

مباشرة للبعد المعرفي ـ القيمي على الأبعاد التشريعية/ القانونية والميكانيكية/ العرفية في التراث الإسلامي.

البعد التشريعي

ربما يرتبط البعد التشريعي للشرعية السياسية الغربية مباشرة بالطابع الجوهري للنموذج الغربي؛ ألا وهو علمانية المعرفة والحياة والقانون نتيجة للتقسيم المتعلق بالمجالات المعرفية والقيمية. ويأتي التصنيف القيمي للثنائية المعيارية/ الوضعية أو المثالية/ الوضعية ومصادر هذا التصنيف المعرفية كمحددين للأسس النظرية والتصورية للتشريعية الحتمية العملية، والتي يمكن أن تعدّ قانونية بالمعنى الضيق. كما تعد مقولة هوبز: إن «القانون أَوجد الأخلاق، ولم تُوجِد الأخلاقُ القانون» انعكاساً للعلمنة القيمية في شكل صياغة القانون الوضعي. ويؤكد تفسير سيدجويك (Sidgwick, 1929: 200 and 208) التالي هذا التمييز القاطع، بجانب دوره كأحد عوامل الشرعنة التشريعية: «لقد لاحظت عَرَضاً الفارق بين الأخلاق المثالية، أو القانون الأخلاقي ـ الذي يتصوره كثيرون ويتحدثون عنه بأنه «شريعة الله» ـ والأخلاق الوضعية، أو قواعد الواجب المدعومة بمؤيدات الرأي العام في أي عصر أو بلد.. حيث تشكل المشاعر والآراء الأخلاقية السائدة في أي مجتمع اعتباراً بالغ الأهمية في التحديد العملي للكيفية التي ينبغي أن تتصرف حكومته بناءً عليها، لدرجة أنه يكون من المرغوب استكشاف العلاقات العامة بين الأخلاق الوضعية والقانون الوضعي في الدولة الحديثة... واتباعاً لبنتام وأوستن، فقد عددتُ تلك القوانين التي يُمنع خرقها ـ مباشرة أو غير مباشرة، بفعل الحكومة أو تابعيها ـ «قانونيةً»، بينما تجري المعاقبة عن خرق إحدى قواعد الأخلاق الوضعية فقط بالاستنكار العام وتبعاته الاجتماعية... والأخلاق الوضعية في دولة منظمة جداً، لا تدعم فقط فعل الحكومة: فبالطبع لها الوظيفة الأكثر أهمية في تنظيم السلوك في شؤون خارج نطاق الإكراه الحكومي». ويحدد مثل هذا التصنيف للأخلاق المثالية والوضعية، وامتداداتها في البنية القانونية كمدونة قانون ـ أحد الاختلافات الأساسية بين هذا التراث والتراث الإسلامي، الذي يفترض تطابقاً بين المنظومات القيمية المثالية والوضعية. ولذا يكاد يكون من المستحيل تطوير شرعية توجيهية قائمة على التصور المطلق لمنظومة قيمية علمانية مستقلة عن الأخلاق المثالية التي

أوحى بها الله في إطار إسلامي لم يشهد مثل هذا التمييز القاطع في تراثه التاريخي - الثقافي.

وهكذا فإن علمنة القانون هذه - كأساس للشرعية السياسية - قد نشأت عن التصنيف القروسطي للقانون إلى قانون إلهي (jus divinum)، وقانون طبيعي (jus naturale)، وقانون أُممي (jus gentium)، وقانون مدني (jus civile). وصار تصنيف القديس إيزيدور للقانون إلى قانون بشري وقانون إلهي - بناء على فرضية أن القانون الإلهي رسخته الطبيعة والقانون البشري رسخته العادة (الأعراف) - الأساس القانوني لمعتقد «السيفين» طوال العصور الوسطى. ويمثل تقسيم غراشيان الثنائي اللاحق إلى «قانون إلهي أو قانون طبيعي من جانب، وقانون بشري، قائم على العادة، من جانب آخر» (Carlyle, 1950: vol. 2, p. 98) مجانسة لافتة جداً بين القوانين الإلهية والقوانين الطبيعية في إطار هذا التصنيف. كما وفرت النسخة الحديثة للقرب الأنطولوجي - التي تمثلت صياغتها النهائية في فرضية سبينوزا «الله أو الطبيعة» (Deus siva Natura) - الأساس التصوري للشرعية السياسية من خلال فكرة القانون الطبيعي كمعيار نهائي لتشكيل القانون البشري، والذي صار المدونة القانونية لتحديد الأعمال السياسية المشروعة وغير المشروعة.

لقد برزت النسخة الحديثة للبعد التشريعي القائم على فكرة القانون الوضعي في أثناء عملية إعادة ظهور القانون الطبيعي داخل هذا الإطار؛ حيث تطورت إحدى أولى صياغات المبدأ الأساسي لهذه النسخة الحديثة على يد هوبز، رغم أن سبينوزا كان هو من قدم أكثر تفسيراتها الفلسفية اتساقاً. ويمكن استخلاص المبادئ الأساسية التالية لقوانين الطبيعة عند هوبز من **الليفياثان** (Hobbes, [n. d.]: 67-81): (١) على الناس كافةً السعي وراء السلام؛ (٢) للناس كافةً الدفاع عن أنفسهم بأي وسيلة متاحة؛ (٣) على الناس كافةً الوفاء بعهودهم؛ (٤) على المرء تجنب إلحاق الأذى بمن يظهرون له حسن النية؛ (٥) على المرء أن يحاول جاهداً التوافق مع الآخرين؛ (٦) على المرء أن يغفر زلات الماضي للتائب، تَوَقُّعاً لتلقي معاملة مماثلة في المستقبل؛ (٧) على المرء - عند إيقاع العقوبة - ألّا ينظر إلى عظم شرور الماضي كي ينتقم لها، ولكن إلى عظم الخير المستقبلي الذي يمكن تحقيقه؛ (٨) على الناس كافةً تجنب أي إبداء لكراهية أو احتقار

الآخرين؛ (٩) على الناس كافةً الاعتراف بالمساواة الطبيعية فيما بينهم؛ (١٠) عند عقد شروط سلام على المرء أن يتوقع لنفسه الحقوق ذاتها التي يرغب أن تُمنح للآخرين؛ (١١) على المرء التعامل على قدم المساواة مع الأطراف المنخرطة في قضايا يعهد إليه بإصدار الحكم فيها؛ (١٢) ينبغي الإفادة دائماً من السلع غير القابلة للتجزئة بصورة مشتركة إن أمكن، أو بصورة متناسبة مع عدد من لهم الحق فيها؛ (١٣) يجب السماح للدبلوماسيين بالعبور الآمن.

ويتقبل هوبز «قوانين الطبيعة» تلك التي هي «دائمة وغير قابلة للتغيير» كمعايير أساسية لتشكيل أي مدونة قانونية، حيث «لا يمكن تقنين الظلم، والجحود، والغطرسة، والكبر، والجور، ومحاباة الأشخاص، وغير ذلك»، و«لا يمكن للحرب أن تحفظ الحياة، ولا للسلام أن يهدرها» (Hobbes, [n. d.]: 82). ومن ثَمَّ ينبغي أن تكون القوانين التشريعية متسقة مع هذه القوانين الطبيعية.

وقد قدمت مقولة سبينوزا الوجودية «الله أو الطبيعة» ـ كصورة نهائية للقرب الوجودي ـ نظرية متسقة للقاعدة الفلسفية ـ اللاهوتية لعلمنة فكرة القانون الطبيعي كمجموعة معايير للشرعية السياسية ذات الحتمية التشريعية. كما أن مسلمة سبينوزا ـ بأن الله ليس مُشرِّعاً ولا مَلِكاً يضع القوانين للبشر[١] ـ قد أدت به إلى الوصول إلى نتيجة أن قوانين الإله أو الطبيعة هي قوانين علمية (Spinoza, 1965b: 267)، وليست أوامر أو إملاءات. وهي تعمل سواء أدركها الإنسان أم لا، كما أنها غير قابلة للانتهاك. ومن ثَمَّ فإن قوانين الطبيعة هي حقائق مطلقة تتجاوز الشرائع الدينية: «لا شكّ أننا حين نغفل الطرق غير المعروفة التي تترابط من خلالها الأشياء في منظومة الطبيعة، ونقصر اهتمامنا على إملاءات العقل التي تتعلق بالدين ـ نعدها قد أوحيت إلينا بصوت الله في قلوبنا أو أوحيت ـ بالفعل ـ إلى الأنبياء في صورة شرائع؛ حينئذٍ نقول ـ متحدثين بطريقة بشرية ـ إن الإنسان يطيع الله حين يحبه بعقل سليم، ويعصيه حين ينقاد للرغبة العمياء. ولكننا يجب أن نتذكّر دائماً

(١) يصل سبينوزا إلى نتيجة أن وصف الله بالشارع، الملك، العادل، الرحيم ـ هو نتيجة لغباء العوام؛ لأن الله يدبر ويوجه كل شيء بموجب ضرورة طبيعته وكماله فقط، وهو ما يستلزم أن تكون أوامره ومشيئته حقائق أبدية، متضمنة الضرورة دائماً (Spinoza, 1965a: 83).

أننا في ظل قدرة الله كالصلصال في يد الفاخوري؛ الذي يصنع من الكتلة نفسها بعض الآنية للاستخدامات الجليلة وأخرى للاستخدامات المهينة؛ ومن ثَمَّ فالإنسان ـ رغم أنه يمكن له مخالفة أوامر الله التي رسمها كشرائع في عقولنا أو في عقول الأنبياء ـ غير قادر على مخالفة سنن الله الأزلية المفروضة على الطبيعة الكونية، والتي تراعي منظومة الطبيعة ككل» (Spinoza, 1965b: 281-282)؛ ومن ثَمَّ فلا يمكن أن يتعارض أي فرض على الإنسان مع قانون الطبيعة.

ووَفقاً لمنظومة سبينوزا فإن رفض السلطة المطلقة للشريعة الدينية يتبعه توليف بين القانون الطبيعي والقانون البشري كتأكيد واضح على علمنة القانون. «مع إقراري التام بأن كل شيء قد قُدِّر وجوده وعمله بطريقة ثابتة ومحددة عن طريق قوانين الطبيعة الكونية، إلا أنني أرى أن القوانين من النوع الثاني second type تعتمد على إرادة البشر؛ وذلك لسببين: **الأول** أنّ الإنسان ـ نظراً لأنه جزء من الطبيعة ـ يشكّل جزءاً من قوة الطبيعة؛ ولذا فإن كل شيء ينشأ عن ضرورة الطبيعة الإنسانية، أي: عن الطبيعة ذاتها بعد أن أخذت شكلاً محدداً في الطبيعة الإنسانية ـ فهو ينشأ عن القوة البشرية ولو بالضرورة. ومن ثَمَّ يمكن القول بحق: إن إنشاء هذه القوانين يعتمد على إرادة البشر؛ لأنها تعتمد بدرجة كبيرة على قوة العقل البشري، إلا أنها ـ خلافاً للقوانين الضرورية التي قدمت لها تعريفاً للتو ـ لا تحتاج إلى احتوائها في مفهوم عقلي بشري ملائم يجرى فيه تصور الأشياء في قالب الحقيقة والزيف. والسبب **الثاني** لتأكيدي أن هذه القوانين تعتمد على إرادة البشر هو أننا ينبغي أن نُعرِّف الأشياء ونوضحها من خلال أسبابها التقريبية؛ نظراً لأن الاعتبارات العامة بشأن العلاقة بين الضرورة والسببية لن تساعدنا إلا بصورة قليلة جداً في تشكيل وترتيب أفكارنا حول أشياء محددة» (Spinoza, 1965a: 67).

تهدف هذه العبارات إلى التوفيق بين اتجاهين ظهرا بقوة في تلك المدّة المهمة: المعرفية المتمركزة حول الإنسان، والتفسير الآلي/الحتمي للقرب الوجودي. كما أن الأساس البشري للقانون الطبيعي بالغ الوضوح في فلسفة هوبز ولوك كذلك؛ حيث يؤكد هوبز (Hobbes, [n. d.]: 66) أن قانون الطبيعة «هو مبدأ أو قانون عام يكتشفه العقل»، بينما يضاهي لوك (Locke, 1963: 253) بين قانون الطبيعة وقانون العقل. وربما يعود هذا التوليف إلى الفهم التوماني

(Thomistic) للقانون الطبيعي كميراث قروسطي (Regan, 1986: 24).

ويتحول لوك عن التراث عندما ينكر كون القانون الطبيعي منقوشاً في عقول البشر، وأن من الممكن التوصل إليه من خلال الميول الطبيعية للبشر، أو من خلال القبول العالمي فيما بينهم لهذا القانون، من دون أن يكون للتراث تدخل. والطريقة الوحيدة لمعرفة القانون الطبيعي هي بالارتقاء من الأشياء المُدركة من خلال الحواس إلى قوة الله وحكمته فيما يتعلق بما يريد الله من الإِنسان فعله (Strauss, 1959: 198). ويعد تأكيد لوك للمعرفية التجريبية في اكتشاف قوانين الطبيعة كدستور طبيعي للإنسان ـ وذلك في بحثه **مقالة في قانون الطبيعة** ـ إسهاماً بارزاً في محاولات التوفيق هذه. وفي عملية التوفيق هذه تقاطعت المعرفية التجريبية مع الحتمية الطبيعانية، وأثرا معاً في البعد التشريعي للشرعية السياسية من خلال تشكيل قانون وضعي قائم على ضرورة الآلية الاجتماعية الواقعية.

إن أحد التداعيات الأكثر عمقاً لهذه الفكرة للقانون الطبيعي هو تحديد مجموعة مبادئ الحقوق الطبيعية، والتي شكلت اللب النظري والفقهي في البعد التشريعي للشرعية السياسية حتى وقتنا هذا. وتوضح فرضية لوك أن القانون الطبيعي يشكل الدستور الطبيعي للإنسان توضح الصلةَ المباشرة بين مسلمات القانون الطبيعي/الحق الطبيعي والبعد التشريعي للشرعية السياسية.

وتتشابه عدة من هذه المبادئ الخاصة بالقانون الطبيعي مع تلك المبادئ الخاصة بالشروط الأخلاقية للشرعية السياسية في النظريات السياسية الإسلامية التي وضعت قبل هوبز بعدة قرون. ولكن الاختلاف الأساسي بينهما هو التأثير المباشر للرؤية الكلية للعالم ـ التي تنطلق منها كلا المنظومتين الغربية والإسلامية ـ في هذه المبادئ. فالأسس القيمية للشرعية السياسية الإسلامية هي قيم أزلية وضعتها الذات الإلهية المهيمنة على الإنسان والطبيعة. ومن ثَمَّ فإن مجموعة المبادئ القيمية هذه ذاتها مفعولٌ [نتيجة]، وليست فاعلاً أو متغيراً مستقلاً لتصور معين للطبيعة. وعلى نقيض ذلك، فإن مجموعة مبادئ القانون الطبيعي قد صارت فاعلاً في تغييرات تصور الطبيعة طوال العصور؛ ولذا فقد شهدت تحولاً بحسب التحولات في الرؤى العالمية المتعلقة بالآليات الطبيعية والاجتماعية.

وكمثال على هذا نرى أن هوبز يصف ما حدده من مجموعة مبادئ القانون الطبيعي بأنها أبدية وثابتة، إلا أننا نجد أن من تبعه من الفلاسفة قد أعادوا صياغتها وفقاً لتصوراتهم عن الطبيعة والتي ارتبطت بأفكارهم حول الآليات الاجتماعية والسياسية. وقد أثبتت الصورة المثالية عند سبينوزا ـ والتي نتجت عن المضاهاة بين قوانين العلم وقوانين الطبيعة ـ نسبية هذه القوانين كمتغير تابع للإنجازات العلمية. ولذا بدأت ضرورات البيئات والآليات الاجتماعية ـ السياسية والاجتماعية ـ الاقتصادية الجديدة في توجيه البعد التشريعي، وخاصة بعد امتداد فكرة الميكانيكية الطبيعية إلى المجال الاجتماعي ـ الاقتصادي والاجتماعي ـ السياسي بالتوازي مع فرضية أن الحياة الاجتماعية ذات ميكانيكية داخلية مستقلة تتجاوز الإرادة العليا فوقها من قِبَل الله أو الإنسان. وأعتقد أن العامل الأساسي لمثل هذا التحول هو السمة الجوهرية للتراث الغربي، ألا وهو القرب الوجودي، والذي ينشئ تصوراً للتماثل بين الله والطبيعة. وقد انبثقت ديمومة القوانين الطبيعية الهوبزية من طبيعتها الإلهية، ولكن التغييرات في تصور الطبيعة ـ بالتوازي مع الموقع المركزي الجديد للمعرفية والمعاد صياغته ـ لم تحدث تحولاً فقط في مبادئ القانون الطبيعي، ولكن أيضاً في التصور الخاص بالإله.

البعد المؤسسي

من الممكن بحث البعد المؤسسي للشرعية السياسية في ظل عنوانين فرعيين: (١) الشعائر الدينية كإعلانات رمزية لقبول السلطة السياسية، و(٢) الوسائل الإجرائية العلمانية، كالأعمال الثنائية في النظام الإقطاعي، أو الانتخاب بمعنى المشاركة السياسية في التقاليد الديمقراطية الحديثة؛ لبيان موافقة الشعوب المحكومة على توزيع السلطة السياسية.

كانت الشعائر الدينية إحدى الوسائل الأساسية لإضفاء الشرعية على السلطة السياسية في العصور الوسطى، وإبّان تشكل نظم الحكم الملكي المطلق بعد حركة الإصلاح؛ حيث مَثَّلت جزءاً من عملية التقسيم التي جرت في العصور الوسطى للسلطات السماوية والأرضية. وكما يذكر تيلينباخ، فقد ساد الاعتقاد العام بأن الملوك كانوا مختلفين جوهرياً عن سائر العوام، حتى زمن نزاع التنصيب (Investiture Controversy)؛ لأنه كانت هناك فرضية بأنهم

مكلفون من الله، وأن إرادة الله الحاكمة كانت فاعلة فيهم بصورة خاصة، مما أضفى على شخوصهم جلالاً. ويشير تيلينباخ أيضاً إلى المفاهيم القديمة للمَلَكية الإلهية، وللعاطفة الدينية الجرمانية، ولوصايا الكتاب المقدس وقصصه كأصول لهذا التقديس للأمير الحاكم؛ ولذا فقد شكلت هذه المصادر التأسيسية للعقل الغربي القروسطي الاعتقاد بأن حكم المَلِك حكم إلهي، وأن شخصه مقدس؛ لأن الله هو من ينصبه ويخلعه: «في صور حكام القرون الوسطى تظهر يد الله أحياناً فوق رأس الملك كرمز على سمو مقامه. وقد وضعت الكنيسة ذلك في اعتبارها في حفل التكريس الملكي، والذي كان يعد من بين الأسرار المقدسة في بدايات العصور الوسطى؛ ولذا سحبت المَلَكية إلى نطاقها الروحي. وقد كان يعتقد ـ في حفل التكريس ـ أن الله خول الملك بعضاً من قوته من خلال الأساقفة خُدَّام الله، وكنتيجة لذلك صار الملك «إنساناً جديداً»... وكان نظام الحكم الديني الملكي ممكناً فقط إذا مُنح الملك موقعاً متقدماً على الأساقفة في الترتيب الهرمي. كما كان الملك في الحقبة الكارولنجية يعدّ عموماً على قدم المساواة مع البابا، بل ويعلوه أحياناً. ولو ظهر الأساقفة أيضاً ـ في لوحات صدر القرون الوسطى ـ فإنهم دائماً ما يكونون أصغر حجماً من الملك؛ حيث تظهر عليهم سيمياء الاحترام وهيئة التواضع، كما كان ترتيب الشخصيات ذاته يدل على مكانتهم الدنيا. ولكن ذلك قد تغير تماماً في العصور الوسطى اللاحقة؛ حيث إن لدينا لوحات تعود لهذه المدة لكبار أساقفة ماينز في مراسم تتويج إمبراطورية يظهر فيها الأساقفة أكبر حجماً من الملوك الذين يقفون إلى جوارهم، بينما في اللوحات السابقة كانت الشخصيات الوحيدة التي تطغى صورتها على صورة الملك هي المسيح والقديسين. وفي المناسبات الاحتفالية شغل الملك موقع الصدارة، ما لم يكن البابا ذاته حاضراً. ويبلغ تعظيم الملك ذروته حين يجري تصويره ـ كالمسيح ـ جالساً وسط هالة ضوء على صورة لوزة mandorla، كرمز للتنصيب، أو حين يحدث التأكيد المستحيل عقديّاً بأن الأسقف مجرد ممثل للمسيح، وأن الملك نائب الإله الأب ذاته» (Tellenbach, 1970: 57-60). وقد كان لطقوس التتويج على يد البابا ـ كتتويج البابا ليو الثالث لشارلمان ـ مثل هذا الدور لتحقيق الشرعية الإجرائية لسلطة الملك.

وإبان فترة الحكم المطلق استخدم رواد الشرعية السلالية [للنظام الوراثي] الأداة الطقوسية نفسها التي وفرها الدين لشرعنة سلطتهم السياسية في عيون العامة. وكانت عملية تأميم الكنيسة بعد تجارب المجالس الملكية محاولة للاستفادة من الدين في عملية تأسيس الشرعية المؤسسية. وربما يقال: إن الملوك هم من حفزوا عملية الإصلاح البروتستانتي لاستخدام الرموز الدينية والوسائل المؤسسية في شرعنة سلطتهم السياسية.

ربما نجد أصول هذا النوع من الشرعية المؤسسية ـ كنوع من أنواع العلاقة بين الكنيسة والسياسة لتطوير أساس شرعي لسيادة الملوك كمراكز للسلطة العلمانية ـ في عملية استعادة الموروث السياسي الروماني؛ فقد وفر الإحياء الأوغسطيني في روما ـ على وجه الخصوص ـ تجربة تاريخية لتحول القاعدة التي ترتكز عليها الشرعية من خلال حركة الإصلاح الديني. وكانت هناك علاقة وثيقة بين الصور الدينية والسياسية، ولا سيما في نهاية الحقبة الإمبراطورية الرومانية، حين كانت العبادة الإمبراطورية هي السمة الجوهرية للحياة الدينية. كما استخدم الدين في روما كآلية في عملية استبطان المنظومة الاجتماعية ـ السياسية وتعميمها؛ ومن ثَمَّ فقد استخدم كمنظومة فرعية توفر أساساً شرعيّاً للمنظومة العليا للمأسسة الاجتماعية ـ السياسية. ولذا كانت حركات إصلاح وإعادة تثبيت الدولة كافة تقريباً تهدف أولاً إلى إحياء الوازع الديني باتجاه هذه المحاولة. وكان الطابع الأساسي للديانة الرومانية هو ارتباطها المباشر بالأهداف الواقعية للمنظومة الاجتماعية ـ السياسية وليس بالمسألة الكونية والوجودية المعقدة.

لقد كان الإحياء الأوغسطيني للديانة الرومانية القديمة محاولة سياسية أكثر منها دينية لإعادة ترسيخ القيم الرومانية القديمة من خلال إعادة خلق عبادة الدولة. ورغم هذه الإصلاحات حاول الإمبراطور أوغسطين منع تمدد ديانات الأسرار الشرقية في روما. وقد حاز لقب الحبر الأعظم (pontifex maximus)؛ الذي صار علامة على رئاسة دين الدولة من بعده، لكل من خلفائه المسيحيين والوثنيين. كما أُنشئ عديد من المعابد وكلية جديدة للقساوسة (Augustales) لهذا المعتقد بعد إعلان ألوهية أوغسطين على يد مجلس الشيوخ. ثم استمر خلفاؤه ـ من تيبيريوس وحتى دقلديانوس ـ في استخدام هذا المعتقد الإمبراطوري للهدف البراغماتي السياسي نفسه: اختبار

الولاء للسلطة السياسية الرومانية. وقد كان السبب الرئيس وراء هذا الاضطهاد للمسيحيين في روما هو رفضهم، بناءً على معتقداتهم الدينية، المشاركة في العبادة الإمبراطورية، التي كانت تفسر بأنها تمثل خيانة للسلطة السياسية الرومانية.

وقد ظلت الديانة الرومانية مسألة طقس رسمي للدولة أكثر منها اعتقاداً كونيّاً ووجوديّاً، وذلك نظراً للصبغة العملية للثقافة الرومانية التي كانت تتسم بضعف الخيال. وكان القساوسة مسؤولين في الدولة، كما كانت الديانة الرومانية أيضاً ديانة ذات طابع طبقي نظراً لوظيفتها الاجتماعية ـ السياسية، حيث نشأ الصراع بين النبلاء والعوام من مصادر دينية وسياسية على حد سواء. فقد أُقصِي العوام إلى حدٍّ كبير عن المناسبات العامة كنتيجة طبيعية للوثنية الرومانية، والتي انطوت على تمايز بين الآلهة وفقاً للمكانة الاجتماعية للبشر. ومن الممكن تفسير حقيقة أن هناك ـ في بعض المناطق في وقتنا هذا ـ كنائس مسيحية منفصلة للسود، وأخرى للبيض كاستمرار لهذا النوع من التقسيمات الطبقية الدينية ـ الاجتماعية التي شهدتها روما القديمة.

لقد اكتسبت هذه الفكرة الخاصة بامتلاك الأباطرة الرومان صفات إلهية قوة من خلال تسرب عناصر ميثرائية عقب التوسع الروماني في آسيا. «الدينا سجل لجنرالات رومان في آسيا جرى تكريمهم من خلال طقوس مقدسة، وهؤلاء كانوا مجرد رواد لقائمة طويلة من الأباطرة الرومان الذين جرى تأليههم» (Laing, 1963: 147). ومن ثَمَّ فإن فكرة «الجلالة المقدسة» و«الحقوق الإلهية للملوك» كطرق محددة للشرعنة السياسية المستخدمة لصالح الملكية المطلقة في أوروبا قد انبثقت عن الموروث الروماني والميثرائي.

ولا ينبغي إغفال الاختلافات الدقيقة ـ ولكنها جوهرية في الوقت عينه ـ بين الموروث الروماني، الذي هو أصل علمنة الشرعية في أوروبا الغربية وبين الوحدة الدينية ـ السياسية الإسلامية لمجرد وجود أوجه شبه سطحية مؤسسية فيما بينهما. فرغم أن كليهما يفترض وحدة تامة بين السلطة السياسية والدينية، إلا أن طريقتي تسويغ منظومتيهما الاجتماعية ـ السياسية ولوازم الشرعية السياسية فيها متعارضتان جذريّاً.

ففي المقام الأول لم تبنِ مركزية السلطة الدينية والسياسية الرومانية على

التسليم بقاعدة قيمية شديدة الوضوح للشرعية المعرفية القيمية للنظام السياسي الاجتماعي، بل على التسليم بوظيفة براغماتية [عملية] للدين في عملية الشرعنة الاجتماعية ـ السياسية؛ ولذا فإن التوحيد المؤسسي بين السلطة الدينية والسياسية لم ينتج صوراً ذهنية حقيقية وموضوعية في الثقافة السياسية بمعنى المطابقة بين القيم الدينية والسياسية في منظومة تلقائية. ومن ثَمَّ كان من الصعب جداً إعادة إنتاج هذه الثقافة السياسية حول الصورة الذهنية ذاتها، لو استلزمت صور الفعل السياسي إطاراً معرفيّاً ـ قيميّاً آخر للشرعية؛ وذلك لأن القيادات أو المواقع السياسية كان ينظر إليها باعتبارها تنطوي على خصائص إلهية، لا على منظومة قيمية للثقافة السياسية.

أما الحالة الإسلامية فهي مختلفة تماماً؛ حيث تحظى منظومة القيم الإسلامية بأولوية مطلقة فوق المأسسة السياسية؛ لأن هذه المنظومة ـ وليست القيادات السياسية أو المواقع الخاصة بالمأسسة السياسية ـ إلهية الطابع في بُعدها المعرفي ـ القيمي. وهذه السمة توفر لعامة المسلمين دينامية داخلية لإعادة إنتاج ثقافتهم السياسية ذات الأساس القيمي، حتى حين يختلفون.

وثانياً فإن المركزية الدينية ـ السياسية الرومانية قد افترضت أن الدين كان في خدمة السياسة، بينما يؤكد المخيال السياسي الإسلامي تطابقاً مطلقاً بين هذه المجالات كامتداد لتسويغها الوجودي ـ الكوني للمنظومة السياسية استناداً إلى عقيدة التوحيد. ومن ثَمَّ فقد استُخدِم الإحياء الحديث للموروث الروماني الخاص بالمركزية السياسية ـ الدينية ضد السلطة البابوية لأجل علمنة شرعنة السلطة السياسية في أوروبا، بينما استطاع عموم المسلمين إعادة إنتاج المعايير الأساسية للثقافة السياسية الإسلامية في مقابل الثقافة السياسية العلمانية المفروضة من جانب الصفوة المستغربة (المتأثرين بالغرب) في إطار عملية التحديث.

وبالانتقال الآن إلى المظهر الثاني من مظاهر البعد المؤسسي للشرعية السياسي ـ وهو الوسائل الإجرائية لبيان قبول المحكومين بتوزيع السلطة السياسية ـ ربما نربطها مباشرة بفكرة العقد الاجتماعي. فالمقصود بالشرعنة الإجرائية العلمانية هو إضفاء الصبغة الأخلاقية والشرعية على فعل الطاعة للسلطة السياسية وللقانون؛ من حيث كون الفرد ـ بقبوله لسلطة التشريع ـ

يعطي نفسه سبباً أخلاقيّاً للانصياع للقانون من مطلق حريته. ومن ثَمَّ يصبح الانصياع للقانون ـ بفضل هذا القبول للسلطة التشريعية ـ فعلاً ينبغي على المرء القيام به طواعية إذا أراد التصرف أخلاقيّاً (Richards, 1971: 198).

وهذا القبول للسلطة ينطوي على عناصر تقليدية من التجربة القروسطية للفعل الثنائي كأساس للتفاهم التعاقدي لتحديد الحقوق والواجبات في البنية الإقطاعية؛ وذلك لأن القبائل التيوتونية لم يكن لديها إدراك للدولة كمصدر بعيد، متجرد مستمر للقانون (Gettell, 1959: 104). وعلى الرغم من أنَّ كونَ مفهوم مهمة البرلمان مَديناً بدرجة كبيرة للتجربة القروسطية حقيقةٌ تاريخية واضحة، غير أن البعد الإجرائي للشرعية السياسية قد حاز أهميته الحقيقية بعد ظهور البعد المعرفي ـ القيمي المُعدَّل وامتداداته التشريعية، أي: القانون الطبيعي والحق الطبيعي.

وقد صارت المشاركة السياسية ـ كآلية لهذا البعد ـ ظاهرة مركزية مقابلة للشعور الديمقراطي المتصاعد، وفرضيته الرئيسة هي مبدأ كون «كل إنسان هو أفضل حكم على مصلحته الشخصية؛ ولذا فهو يعرف أفضل أيّ حكومة وأيّ قوانين يمكن أن تدْعم هذه المصلحة، وأن من المفترض أن تكون تلك القوانين وتلك الحكومة هي الأفضل للمجتمع ككل، كونها مرغوبة من جانب أكبر عدد من أفراده» (Bryce, 1921: 44). وهكذا يتجلى القبول كعلامة على الشرعية السياسية في العملية الانتخابية الليبرالية ـ الديمقراطية: «إن الطريقة الديمقراطية هي ذلك الترتيب المؤسسي للوصول إلى قرارات سياسية تحقق الصالح العام بجعل الشعب ذاته يقرر أموراً من خلال انتخاب أفراد يجتمعون كي ينفذوا إرادته» (Schumpeter, 1962: 250).

نما هذا التطور للشرعية الإجرائية بالتوازي مع ظهور آليتين: إحداهما سياسية، والأخرى اقتصادية. الأولى هي الميكانيكية السياسية، والتي أصبحت تشكل قاعدة جديدة للسيادة: السيادة القومية أو الشعبية؛ حيث أدت الأهمية المتصاعدة لهذه الآلية إلى تحول في النظرية السياسية باتجاه إيجاد أفضل طريقة لتحقيق هذا المظهر من مظاهر الشرعية الإجرائية. وقد بدأ التراث الليبرالي ـ الديمقراطي والديمقراطيات الاشتراكية/ الشعبية في الدفاع عن سيادة منظوماتها بحجة ملاءمتها لعملية المشاركة السياسية، وليس

لارتباطها بمنظومة قيم. وهكذا صارت المشاركة السياسية كوسيلة للشرعنة السياسية قيمة بذاتها، وبدأت في إعادة إنتاج قواعد الحياة السياسية. كما وفرت الأخلاق الوضعية إلى جانب الحيادية الأخلاقية البدهية للعلوم السياسية الحديثة أساساً تصوريّاً لسيادة النوع الإجرائي كصورة من صور الشرعنة السياسية القائمة على الميكانيكية.

أما الآلية الثانية ـ وهي الميكانيكية الاقتصادية ـ التي أسرعت من وتيرة هذه العملية فهي آلية السوق؛ ولذلك تعد المشاركة السياسية الديمقراطية هي نظير حركة التطور الرأسمالي القائمة على آليات السوق. فمثل هذه الشرعنة الإجرائية ـ في المقام الأول ـ يتطلب لازمين بدهيين جوهريين: المساواة والحرية. وقد ظهرت التفسيرات الوضعية/المادية لهذين اللازمين كنتيجة طبيعية لآلية السوق؛ وذلك لأنها تفترض المساواة بين البشر من ناحية العمل كأحد عوامل الإنتاج، بينما جرى قبول الحرية كلازم جوهري لمعظم الاقتصاد المنتج وذلك لبلوغ السعادة المادية. ويعد تسويغ الديمقراطية بالمنفعة انعكاساً نظريّاً لهذه الظاهرة.

وقد شكل الحل الاشتراكي محاولة لإدارة أعلى درجات المشاركة السياسية، وذلك لبيان كونها أكمل أنواع الشرعنة الإجرائية من خلال وضع أخلاقية جديدة، وبنية بيروقراطية جديدة للتحكم في مثالب النزعات الرأسمالية نيابة عن اللوازم العقلانية. ولكن هذه الآلية البيروقراطية قد استولت على دور آلية السوق؛ من حيث إنتاج قواعده الخاصة، وإعادة إنتاجها داخل بنية آلية متناسقة ومستقلة.

لقد نوقشت مثل هذه الضرورات البشرية كالحرية والمساواة في حقبة ما قبل الرأسمالية داخل إطار ميتافيزيقي، لا وضعي/مادي. ومن ثَمَّ فمثل هذا التقسيم الثنائي للسعادة الإنسانية هو نتيجة طبيعية للبنية الثنوية للنموذج الغربي. وهكذا يمكن إدراك التباين الجوهري بين طرق الشرعنة الإسلامية والغربية، والسبب الرئيس في كون طرق الشرعنة النظامية الغربية لم تجد أرضية فعلية للشرعنة السياسية داخل المجتمعات المسلمة، من خلال النقطة التالية: لقد تحركت النظريات والثقافة السياسية الغربية باتجاه شرعية قائمة على الآلية متسقة مع الموروث التاريخي ـ الثقافي الغربي، بينما استمرت

المجتمعات الإسلامية في التعلق بثقافة ومخيال سياسيين معتمدين على القيم بدرجة كبيرة، ورفضت أي نوع من أنواع التجزئة فيما يتعلق بأسسها المعرفية ـ القيمية.

طريقة الشرعنة الإسلامية

على نقيض التجربة الغربية المتصلة بالشرعية السياسية، فقد ارتبطت القاعدة المعرفية ـ القيمية للشرعية السياسية في الإسلام مباشرة بالسوابق الوجودية. كما ينبثق الاعتقاد بوحدة الأمانة البشرية ووحدة الحياة مباشرة من الاعتقاد بالوحدانية المتعالية لله. وهاتان هما الأرضيتان الرئيستان اللتان ارتكزت عليهما عمليات الشرعنة الاجتماعية ـ الاقتصادية والاجتماعية ـ السياسية كافة في الإسلام.

البعد المعرفي ـ القيمي

إن أبرز خصيصة لطريقة الشرعنة الإسلامية هي سمتها المعيارية؛ فالتمايز الوجودي والمعرفي بالغ التركيز في الإسلام ينشئ مجموعة ثابتة جداً من القيم الأبدية التي جرى ترسيخها طوال التجربة التاريخية الإسلامية. والمشكلة الرئيسة لطريقة الشرعنة الإسلامية هي ما إذا كانت مأسسة السلطة السياسية تناسب هذه القيم، بينما كانت الدينامية الأساسية للتاريخ الاجتماعي ـ السياسي الإسلامي هي تحقيق هذه القيم الأبدية من خلال أفضل آلية مؤسسية؛ ولذا فإن نقطة ارتكاز الشرعية الإسلامي هي مجموعة القيم الأبدية هذه، بينما تعد فعالية أو عقلانية الآلية السياسية متغيراً تابعاً لها ومعتمداً عليها.

هذه السمة ذات أهمية خاصة في فترات التحدي الحضاري. كما أن المصادر المعرفية الإسلامية الأساسية ـ وهي القرآن والسنة ـ لا تقدم أي نوع واضح محكم من أنواع الآلية الاجتماعية ـ السياسية؛ ولذلك فإن المسلمين لا يترددون في الاستفادة من التجارب المؤسسية للحضارات الأخرى؛ وذلك نتيجة طبيعية للاهتمام الجوهري في القرآن بالقضايا المعيارية الكبرى المتعلقة بالصواب والخطأ أو الخير والشر، وليس بالمسائل التفصيلية الضيقة. وقد حاول المسلمون دائماً تكييف النظم والآليات المستعارة مع البعد المعرفي ـ

القيمي سالف الذكر. لقد نتج عن مثل هذا التحدي الحضاري إعادة إنتاج للثقافة الاجتماعية ـ السياسية، ما دامت محافظة على هذه القيم الأبدية داخل عملية التحول المؤسسي هذه. ويعد التنوع الثري للآليات الاجتماعية ـ الثقافية في الحضارات الإسلامية من الأندلس إلى الهند فريداً في نواحٍ كثيرة في تاريخ الحضارة.

وتوضح مقولات ابن خلدون التالية كيف يرى عالِمٌ مسلم العلاقة بين هذا البعد المعرفي ـ القيمي وعملية المأسسة: «واعلم أن الشرع لم يذم المُلك لذاته، ولا حظر القيام به، وإنما ذم المفاسد الناشئة عنه؛ من القهر والظلم والتمتع باللذات، ولا شك أن في هذه مفاسد محظورة، وهي من توابعه، كما أثنى على العدل والنصفة وإقامة مراسم الدين والذب عنه وأوجب بإزائها الثواب، وهي كلها من توابع الملك. فإذاً إنما وقع الذم للمُلك على صفة وحال دون حال أخرى، ولم يذمه لذاته ولا طلب تركه، كما ذم الشهوة والغضب من المكلفين، وليس مراده تركهما بالكلية لدعاية الضرورة إليها، وإنما المراد تصريفهما على مقتضى الحق، وقد كان لداود وسليمان صلوات الله وسلامه عليهما الملك الذي لم يكن لغيرهما» (ابن خلدون، [د. ت.]: ١٩٢).

ولكن تَقَبُّل النُّظُم المستعارة لا يعني أن البُنى السياسية الإسلامية هي مجرد بُنى محاكية للبنى قبل الإسلامية؛ بل على العكس من ذلك، فهي تؤكد أولوية البعد المعرفي ـ القيمي واعتمادية عملية المأسسة على هذه السمة، بل إن أصالة المأسسة الإسلامية تكمن في تحقيق هذا البعد والتزامه.

فالخلافة ـ على سبيل المثال، كأعلى مؤسسة دينية ـ سياسية ـ هي بنية اجتماعية ـ سياسية إسلامية أصيلة تماماً. وتؤكد هذه الحقيقة مقارنة أرنولد (Arnold, 1965: 11) الصحيحة بين الإمبراطورية الرومانية المقدسة والخلافة: «كان تأسيس الإمبراطورية الرومانية المقدسة إحياءً واعياً ومتعمداً للمؤسسات السياسية الموجودة من قبل، والتي كانت قائمة قبل ظهور المسيحية، وجرى إحياؤها حالياً بصبغة مسيحية على وجه التحديد؛ فقد اتخذ شارلمان لقباً حمله الأباطرة الوثنيون من قبله. . . وخلافاً للإمبراطورية الرومانية المقدسة لم تكن الخلافة تمثل تقليداً متعمداً لصورة موجودة مسبقاً من صور الحضارة

أو التنظيم السياسي؛ بل كانت نتاجاً للظروف غير المألوفة على الإطلاق بالنسبة إلى العرب، واتخذت لنفسها طابعاً شكلته هذه الظروف بالضبط. وكانت الخلافة كنظام سياسي ثمرة عصرها، ولم تعد نفسها إحياء لأي نظام سياسي سابق لها تاريخيّاً». وهكذا أوجد التوسع الإسلامي باتجاه المحور الجغرافي - الثقافي والاجتماعي - السياسي من النيل إلى أوكسوس [جيحون][٢] مأسسة مبتكرة، استناداً إلى بعد معرفي - قيمي محدد.

ومن الممكن تطبيق هذه المقاربة المستندة إلى مركزية البعد المعرفي - القيمي خلال عملية المأسسة على التحول المؤسسي للعالم الإسلامي في العصر الحديث، ولكن المشكلة الجوهرية للمجتمعات المسلمة، وخصوصاً الصفوة المتغربة في هذه المجتمعات، خلال التحدي الحديث للحضارة الغربية هي حقيقة أن الآليات الاجتماعية - السياسية والاجتماعية - الاقتصادية الغربية الحديثة تنتج قيمها الخاصة. وهذا يعني أن من المستحيل قبول أي قيمة أبدية داخل مثل هذا النظام الاجتماعي المتشكل من آليات تصنع قيمها الخاصة بذاتها؛ ولذا تواجه المجتمعات المسلمة معضلة كونها: إما أن تنكر قيمها الأبدية أو أن تقاوم النُظُم الأجنبية المفروضة عليها.

يبدو أن المرحلة الأولى لهذا التحدي الحضاري حققت انتصاراً للصفوة المتغربة، ولكن على المدى الطويل، فإن القوة الخفية للقيم الأبدية عادت للظهور كمصدر للمقاومة عن طريق الثقافة الاجتماعية - الثقافية التقليدية. وستتم دراسة العلاقة بين مسألة اختلال التوازن القيمي/الآلي بالتغير الاجتماعي في الفصل التالي، ولكني أريد في المرحلة الحالية تأكيد أن الانقسام الأساسي للبنية الاجتماعية - السياسية في المجتمعات المسلمة اليوم يعني استحالة تحقيق شرعية البنية السياسية المؤسسية عن طريق القيم الأبدية. فليست هناك علاقة تناظر بين الأساس القيمي والبنية النظامية، والتي هي شرط جوهري لعملية شرعنة مستقرة.

وقد حاول العلماء المسلمون على مدار التاريخ ضبط الآلية السياسية وإعادة تأسيسها [عبر التاريخ] من خلال بنية قيمية مقاومة شديدة الاستقرار.

---

(٢) لمعرفة الخصائص قبل الإسلامية لهذا المحور، انظر (Hodgson, 1974: vol. 1, pp. 103-146).

والآن يواجه العلماء المسلمون وعامة المسلمين ظاهرة جديدة: الاعتماد المطلق للبنية القيمية على الآليات [المادية المؤثرة في النظام السياسي - الاجتماعي]. وهذه الظاهرة الجديدة تمنع ضبط الآليات المؤسسية في اتجاه القيم الأبدية، كما تمنع الحفاظ على بنية قيمية مستقرة. وهذا المنع يخلق غموضاً فيما يتعلق بعملية إضفاء الشرعية على السلطة الاجتماعية - السياسية والآليات الاجتماعية - الاقتصادية.

وتعد فكرة [حمل] الأمانة للإنسان هي مبدأ المسؤولية الفردية للمجتمع المسلم (الأمة) الممثل لوحدة اجتماعية - سياسية؛ فهو مجتمع مفتوح لأي إنسان يقبل هذا التكليف الذي هو أساس تحديد شخصية المسلم وأساس عملية التنشئة السياسية في بيئة اجتماعية - سياسية إسلامية، بغض النظر عن أصل هذا الإنسان أو عرقه أو لونه. وتعد هذه العملية من الاندماج والتماهي السياسي في مجتمع إسلامي هي الاختلاف الأساسي عند مقارنتها بتراث [وجود] الدولة في الحضارة الغربية - كقومية أو شيوعية أو ديمقراطية - ليبرالية - حيث يتحقق أساس الاندماج والتماهي السياسي من خلال وعي قومي أو طبقي؛ ولذا فتحقيق الشرعية في مثل هذه الوحدة الاجتماعية - السياسية يرتبط مباشرة بمسألة ما إذا كانت السلطة السياسية في المجتمع توفر مستلزمات أداء هذه المسؤولية. ومن هذا المنظور لا بدّ أن تتقاطع البنى والصور الذهنية الاجتماعية - السياسية «المثالية/ الواقعية» و«الوضعية/ المعيارية»؛ نظراً لوجود قاعدة قيمية مبنية على معرفة إلهية منبثقة عن إرادة الله.

البعد التشريعي

يفرض الأساس المعرفي - القيمي للشرعية السياسية في الإسلام نظاماً شرعيّاً شاملاً أوحى به الله كي يطبق داخل إطار وحدة الحياة. وهذه سمة مميزة أخرى للشرعية الإسلامية. فالاعتقاد المقبول بصورة شاملة بين المدارس والطوائف الإسلامية هو نبذ التقسيم والفصل بين الحياة والقانون، وهذه هي وحدة نموذجية أخرى بين النظريات السياسية الإسلامية المنبثقة عن تقييماتها الوجودية(٣). وقد عزز البعد الأخروي بالغ القوة من هذه الوحدة النموذجية.

---

(٣) لقد حاول بعض المستشرقين توضيح أن هناك قانونين متباينين: الشرع والعرف، في الدول =

إن تفسير ابن خلدون التالي يعطينا دلالة واضحة على الاتساق الكلي بين المعايير الأبدية والأخرويات والشريعة والسياسة:

«فوجب أن يرجع في ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة يُسَلِّم بها الكافة وينقادون إلى أحكامها... فإذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها كانت سياسة عقلية، وإذا كانت مفروضة من الله بشارع يقررها ويشرعها كانت سياسة دينية نافعة في الحياة الدنيا وفي الآخرة؛ وذلك أن الخلق ليس المقصود بهم دنياهم فقط، فإنها كلها عبث وباطل إذ غايتها الموت والفناء... فالمقصود بهم إنما هو دينهم المفضي بهم إلى السعادة في آخرتهم... فجاءت الشرائع بحملهم على ذلك في جميع أحوالهم من عبادة ومعاملة، حتى في المُلك الذي هو طبيعي للاجتماع الإنساني، فأجرته على منهاج الدين؛ ليكون الكل محوطاً بنظر الشارع. فما كان منه بمقتضى القهر والتغلب وإهمال القوة العصبية في مرعاها فجور وعدوان ومذموم عنده كما هو مقتضى الحكمة السياسية. وما كان منه بمقتضى السياسة وأحكامها فمذموم أيضاً؛ لأنه نظر بغير نور الله... وأعمال البشر كلها عائدة عليهم في معادهم من ملك أو غيره، قال ﷺ: «إنما هي أعمالكم ترد عليكم». وأحكام السياسة إنما تطلع على مصالح الدنيا فقط ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ [الروم: ٧]، ومقصود الشارع بالناس صلاح آخرتهم، فوجب بمقتضى الشرائع حمل الكافة على الأحكام الشرعية في أحوال دنياهم وآخرتهم، وكان هذا الحكم لأهل الشريعة؛ وهم الأنبياء، ومن قام فيه مقامهم؛ وهم الخلفاء» (ابن خلدون، [د. ت.]: ١٩٠ ـ ١٩١).

فالشريعة الإسلامية الشاملة والقائمة على معايير أبدية تتكون من بعد تشريعي للشرعية السياسية. ويمكن التحقق من شرعية السلطة السياسية من خلال سلوكها فيما يتعلق بتطبيق هذه الشريعة، كما يشدد ابن خلدون. ويرى الماوردي أن الدافع الحقيقي للإمامة هو اتباع «الصراط المستقيم»، بينما

= المسلمة، وخاصة في المنظومة الاجتماعية ـ السياسية العثمانية، وجعلها نقطة ارتكاز لتكهناتهم بشأن علمنة القانون في المجتمعات المسلمة. ولكن نظراً لأن العرف يعد أحد مصادر الشريعة (كما هي الحال عند أبي حنيفة مثلاً) ما دام غير متعارض مع المصادر الأكثر جوهرية (القرآن والسنة) فإن الحكم المبني على العرف هو جزء من النظام الشرعي، أي: الفقه. ولذا فإن مثل هذه التكهنات لا يمكن أن تكتسب معنى من دون إحالتها إلى منهجية الشريعة الإسلامية.

يؤكد الغزالي على شرطين لتحديد مدى شرعية السلطة السياسية: العدل والشرع.

ويجب أن يكون لهذه المعايير الأبدية ـ كإطار قيمي جوهري ـ أساس معرفي حتى يمكن تسويغها في عملية تحويلها إلى قناعة. فَسُمُوّ الشريعة الإسلامية كصياغة تشريعية لهذه المعايير يعتمد على أصلها المعرفي الخارق؛ ألا وهو النبوّة، وهذا أمر يفترضه في الأساس الفلاسفة، وكذلك الفقهاء. فابن سينا ـ مثلاً ـ يعزو جمعه المنهجي بين سعادة/كمال الإنسان، وبين العدل كمعيار أساسي وبين الشريعة الإلهية، يعزو هذا الجمع إلى الإيمان بالله والنبوة[٤]. أما ابن رشد ـ مثل ابن سينا ـ فيربط النظرية السياسية بفكرة سمو الشريعة، والتي تمثل شريعة الدولة، وتهدف إلى تحقيق السعادة لكل مواطنيها، فلاسفةً كانوا أم عواماً. وحجة ابن رشد حول كمال وسمو الشريعة بسبب صبغتها الإلهية على قوانين الإنسان الوضعية توضح البعد المعرفي المحدد وجوديّاً في فهمه للشرعية السياسية. وفي تعريفه لمصطلح «ولاية» يأتي ابن تيمية ـ كمثال مقابل لهؤلاء العلماء ـ ليحدد أن الغرض من الولاية هو الأمر بما هو جائز ومنع ما هو على خلاف ذلك؛ لإقامة العدل وتحقيق صالح العباد.

وفي البيان القرآني (النساء: ٥٨) تعد الطاعة للسلطة الشرعية فيما هو حق وعدل داخل الإطار الشرعي امتداداً لطاعة الله، أي: إن طاعة السلطة السياسية مرتبطة بالطاعة لشريعة الله، وليس لأحد أن يُطاع في معصية.

وهذه هي القاعدة القيمية للمعارضة الشرعية في النظريات السياسية الإسلامية. فرأي أبي حنيفة هنا هو: ١) خِلافةُ عديمِ الكفاءة الجائرِ خطأٌ في

---

(٤) «الإنسان لا يعيش إلا في جماعة، هكذا يقول ابن سينا، فلا أحد يبلغ السعادة في عزلة. والناس في الجماعة البشرية ملزمون بالارتباط الدائم مع بعضهم البعض. ولا بد من حكم وتوجيه هذه العلاقات حتى يسود العدل. ولإقامة العدل لا بد من شريعة، ولوضع شريعة لا بد من شارع، وكي يكون الإنسان شارعاً فلا بد له أن يرتقي إلى أن يكون للناس إماماً، وأن يكرس حياته وجهده لمعالجة مشكلات المجتمع. وكي يُختار لهذه المهمة لا بدّ للمرء أن يملك مؤهلات لا يملكها غيره على الإطلاق أو يملكونها بدرجة أقل منه. ولا بد له من خلال هذه المؤهلات أن يحوز خضوع أقرانه وعونهم. ولو حازهما يمكنه رعاية احتياجاتهم وتطبيق (أمر الله) الذي أمرهم الله به. ومن الواضح أن هذا الإمام لا يمكن أن يكون بشراً [عاديّاً] كبقية البشر؛ خلا كونه مختاراً ومخولاً وموحى إليه من الله الذي يرسل إليه الروح من أمره» (Afnan, 1958: 178-179).

أساسها، ولا يوجد دليل عليها، ويستحق العزل؛ ٢) وأنه ليس فقط من حق الناس، بل إن من الواجب عليهم أن يخرجوا عليه؛ ٣) وأن هذا الخروج على الحاكم ليس فقط بالأمر الجائز، بل هو فرض، بشرط أن يكون واقعيّاً يرجى منه إبدال الحاكم العادل ذي الفضيلة بآخر ظالم، وليس فقط ضياع النفوس والسلطان (Mawdûdî, 1963).

لقد امتد هذا الحكم العام ـ عند بعض العلماء ـ إلى الأمور الشخصية للحاكم؛ فالإمام ـ عند الشافعي مثلاً، وكأي قاضٍ أو أمير ـ قد يُعْزَل، لا بالجور فقط، ولكن بالفسق أيضاً (Taftazâni, 1950: 150). ويتأكد هذا الحق للمجتمع في خلع الخليفة الجائر من الإمامة بكلمات أبي بكر عند انتخابه خليفة: «أما بعدُ، أَيُّها الناسُ، فَإِني قد وُلِّيتُ عليكم ولست بخيركم، فإِنْ أَحْسَنْتُ فَأَعِينُونِي، وإِنْ أَسَأْتُ فقَوِّمُوني».

ويربط رشيد رضا هذه الفكرة عن المعارضة المشروعة بقوة المجتمع وبالشورى كوسيلة إجرائية، مشيراً إلى (رضا، ١٩٨٨: ٢٢ ـ ٢٣) حجج العلماء القدامى لدعم رأيه: «وفي متن **المواقف** لعضد الدين الإيجي: وللأمة خلع الإمام وعزله بسبب يوجبه، وإن أدى إلى الفتنة احتمل أدنى المضرتين. وقال شارحه السيد الجرجاني في بيان السبب: مثل أن يوجد منه ما يوجب اختلال أحوال المسلمين، وانتكاس أمور الدين... وقد تقدم في التعريف بالخلافة قول الرازي: إن الرئاسة العامة هي حق الأمة التي لها أن تعزل الإمام (الخليفة) إذا رأت موجباً لعزله، وقد فسر السعد معنى هذه الرئاسة؛ لئلا تستشكل فيقال: إذا كانت الرئاسة للأمة فمن المرؤوس؟ فقال: إنه يريد ـ بالأمة ـ أهل الحل والعقد، أي: الذين يمثلون الأمة بما لهم فيها من الزعامة والمكانة، ورئاستهم تكون على من عداهم أو على جميع أفراد الأمة... ويؤيد هذا تفسيرُ الرازي لأولي الأمر في قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٨]؛ فقد حقق أن المراد بأولي الأمر أهل الحل والعقد الذين يمثلون سلطة الأمة... ومن المعلوم بالضرورة أن أولي الأمر الذين كانوا مع الرسول يُرد إليهم معه أمر الأمن والخوف وما أشبههما من المصالح العامة ـ ليسوا علماء الفقه ولا الأمراء والحكام، بل أهل الشورى من زعماء المسلمين».

كما تبين شروط الإمام أو الخليفة وواجباته بعد انتخابه الأساس المعرفي ـ القيمي للشرعية الحتمية للسلطة السياسية في الإسلام بوضوح شديد؛ ويصوغ ابن خلدون الشروط (ابن خلدون، [د. ت.]: ١٩٣ ـ ١٩٤) الحاكمة لمنصب الإمامة بأنها: (١) العلم و(٢) العدالة و(٣) الكفاية و(٤) سلامة الحواس والأعضاء مما يؤثر في الرأي والعمل؛ حيث يثبت تفسيره لهذه المؤهلات أهمية البعد المعرفي ـ القيمي كمسلمة لتحقق الشرعية السياسي.

ولهذه الصبغة المنهجية التي يضفيها الفلاسفة على الشروط الضرورية للسلطان أهمية مزدوجة؛ من منظور الاعتماد على الأساس المعرفي ـ القيمي لتصوراتها التشريعية المرتبطة بمسألة الشرعية؛ ومن منظور كيفية استبطان المصادر قبل الإسلامية في عملية تصور القيادة السياسية وشرعيتها. ويعدد ابن رشد المؤهلات التالية التي ينبغي أن يتمتع بها حاكم المدينة الفاضلة بصورة طبيعية، في تعليقه على **جمهورية** أفلاطون، كما يلي: «(١) أن يكون ميالاً بالفطرة إلى دراسة العلوم النظرية من أجل الوصول إلى إدراك طبيعة الشيء الموجود بإطلاق، وتمييزه عما هو بالعرَض. (٢) أن يكون جيد الحفظ، ولا يعتوره النسيان. (٣) أن يكون محبّاً للعلم ولتحصيل العلوم بشتى أنواعها وفروعها. (٤) أن يكون محبّاً للصدق وأهله، كارهاً للكذب؛ لأن الذي يحب الصدق يحب الحق، والذي يحب الحق لا يكذب. (٥) أن يكون كارهاً للذّات معرضاً عنها. (٦) أن يكون غير محب للمال؛ لأن المال هو غاية كل رغبة. وحال كهذه لا تلائم هؤلاء الرجال [السلاطين]. (٧) أن يكون كبير النفس؛ لأن الرجل الذي يطلب معرفة كل شيء، ولم يرد من هذه المعرفة نفعاً أو غرضاً، لهُو كبير النفس بالطبع. (٨) أن يكون شجاعاً. (٩) أن ينحو بملء عزيمته نحو كل شيء خير وجميل بذاته، مثل العدل وسائر الفضائل الأخرى. (١٠) أن يكون بليغاً حسن العبارة. (١١) أن تتوافر فيه الخصال الجسمانية؛ وهي قوة النفس والجسد». (ابن رشد، ١٩٦٦: ١٧٨ ـ ١٧٩).

وتكاد هذه الشروط نفسها تكون مذكورة عند أفلاطون في **الجمهورية**، غير أن ابن رشد يصوغها داخل سياق جديد في مقالته الثالثة؛ كي يجعلها متوافقة مع المسلمات الإسلامية من خلال تأكيد الشروط الأساسية الخمسة للمَلِك المطلق وللمُلك الحق؛ وهي الحكمة وجودة الفطنة، وحسن الإقناع،

وقوة المخيلة، والقدرة على الجهاد، وأن يكون تام الأعضاء الجسدية في أداء الأعمال الجهادية (ابن رشد، ١٩٦٦ : ٢٠٧ ـ ٢٠٨).

ويعد هذا التقسيم تكراراً لمقولة الفارابي في **فصول المدني**: «هو الرئيس الأول وهو الذي تجتمع فيه ست شرائط: (أ) الحكمة؛ (ب) والتعقل التام؛ (ج) وجودة الاستنباط؛ (د) وجودة الروية؛ (هـ) والقدرة على الجهاد ببدنه؛ (و) وألّا يكون في بدنه شيء يعوقه عن مزاولة أعمال الحرب.. فمن اجتمعت فيه هذه كلها فهو الدستور والمقتدى به في سيره وأفعاله والمقبول أقاويله ووصاياه» (Al-Fârâbî, 1985: 50). وربما نجد تصنيفاً مشابهاً في **كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة** (Al-Fârâbî, 1985: 127-128)؛ فالبعد المعرفي واضح تماماً في مقولة الفارابي: إن «رئيس المدينة الفاضل هو الذي اجتمع فيه أن كان عارفاً بالشرائع والسنن المتقدمة التي أتى بها الأولون من الأئمة ودبّروا بها المدن» (الفارابي، ١٩٦١ : ٥١).

ويؤكد ابن رشد ـ مستعيراً عبارة الفارابي ـ على مفهوم «ملك السنة» (ابن رشد، ١٩٦٦ : ٢٨٣)؛ لأنه يخصص موضعاً حيويّاً لعلم الفقه في فلسفته السياسية؛ حتى إنه يسوغ تقسيم السلطة في حال كان الشخص مفتقراً لكلا الشرطين؛ لأنه ربما لا يحدث أن يتحقق الشرطان في شخص واحد؛ بأن يكون القادر على الجهاد (المجاهد) غير قادر على الاجتهاد (الفقيه). ويقترح ابن رشد في مثل هذه الحالة أن تؤول الرئاسة إلى حاكمين، مؤكداً أن هذه هي الحال مع كثير من خلفاء المسلمين (ابن رشد، ١٩٦٦ : ٢٠٨ ـ ٢٠٩).

البعد المؤسسي

ترى الإمامية والإسماعيلية ـ كفرقتين شيعيتين رئيستين ـ أن نصب السلطان (السلطة الاجتماعية ـ السياسية) أمر يقرره الله من خلال النص، بينما يرى أهل السنة أن نصب الإمام يكون عن طريق اختيار المسلمين للأصلح منهم (Al-Baghdâdî, 1935: 210).

وتقدم التجارب التاريخية لاختيار الخلفاء الأربعة الأوائل خيارات عدة لنصب إمامة شرعية في النظرية السياسية عند أهل السنة؛ فقد جرى القبول بانتخاب أبي بكر كنموذج لمشاركة المجتمع ككل، حيث تشكلت في عملية

الانتخاب هذه ثلاث مجموعات سياسية متنافسة: الأنصار تأييداً لسعد بن عبادة، والمهاجرون تأييداً لأبي بكر، وبنو هاشم تأييداً لعلي. وبعد خوضهم نقاشاً حول مرشحيهم اقترح عمر أبا بكر، وقبل به الجميع. وقد جرى القبول بهذه القاعدة الإجرائية لشرعية هذا الانتخاب عن طريق بيعة العامة (التأييد العام). كما جرى تأييد هذا التطبيق للاتفاق العام بفكرة الإجماع، وصار أول نموذج للقاعدة الإجرائية لشرعية نصب السلطة الاجتماعية ـ السياسية. وكان هذا النموذج الإجرائي مقبولاً بصورة عامة من جانب المنظرين السياسيين القدامى والمحدثين. واستخدمت هذه التجربة التاريخية ـ كطريقة لشرعنة الانتخاب ـ على أنها الحجة الأساسية، وخاصة بالنسبة إلى المنظرين المحدثين الذين كانت مشكلتهم الأساسية مع الشرعية هي توسيع نطاق المشاركة السياسية. ويعد وصف جاويد إقبال (Iqbâl, 1986: 429) لانتخاب أبي بكر بأنه «مؤتمر سعى لدعم حوار للوصول إلى إجماع سياسي، جرى تحقيقه من خلال التشاور» يُعَدُّ مثالاً واضحاً تماماً لهذه المحاولات.

أما انتخاب الخليفة الثاني فقد كان نموذجاً للقبول الشعبي بعد الترشيح؛ حيث اقترح أبو بكر قُبيل وفاته اسم عمر للإمامة، وجرى القبول بهذا الاقتراح من جانب العامة. كما استخدمت هذه الطريقة لشرعنة الترشيحات السلالية في خلال الحقبتين الأموية والعباسية، ولكن علماء المسلمين قد انتقدوا مثل هذه المقارنة على أساس أن تولية أبي بكر [العمر] كانت مجرد اقتراح، بينما كانت التسميات السلالية نتيجة للنفوذ السياسي. ويمثل ردّ عبد الرحمن بن أبي بكر على مروان والي المدينة بأن أخذ معاوية البيعة لابنه يزيد خليفة له كان سُنَّة كسرى وقيصر، وليس سنة أبي بكر وعمر ـ يُمَثِّل مثالاً لصور هذا النقد (Iqbâl, 1986: 44)، ومن ثَمَّ فإن التولية السلالية للخلفاء [أخذ البيعة للأبناء] لم تكن مقبولة كصورة مثالية للوسائل الإجرائية للشرعنة السياسية، بل إنه قد فُسر بكونه واقعاً سياسيّاً قائماً.

ولذلك فإن محاولات العلماء تنظيم التولية السلالية ربما يُرى كجهود لتقييد مثل هذا الفعل السياسي من خلال القيود التي يضعها الفقهاء. ويعد الاهتمام بمنع إساءة استخدام السلطة واضحاً تماماً في الأعمال السياسية لعلماء مثل: الماوردي وابن تيمية؛ حيث هدفوا إلى تقييد الواقع السياسي في إطار التقرير التشريعي في ظل سيادة القانون، وليس تحريف القانون لتوفير

أساس إجرائي لشرعنة سلطة سياسية قائمة. فابن تيمية ـ مثلاً ـ ينكر قطعاً تولية امرئ لقرابة (ابن تيمية، ١٩٨٨ب: ١٤ ـ ١٦)، حتى لو لمنصب عادي، قائلاً: إن مثل هذه التولية ـ نظراً لاحتمالية ضعف النفوس ـ هي خيانة للأمانة التي حرّمها القرآن صراحة (الأنفال: ٢٧). يوضح هذا المثال أهمية الأساس المعرفي ـ القيمي لعملية الشرعنة، والذي يفوق أسسها الإجرائية والمؤسسية.

أما تولية عثمان للخلافة من خلال مجمع انتخابي من مرشحين محتملين فقد قدمت وسيلة أخرى لتنصيب سلطة سياسية شرعية. وقد يقال: إن نظرية أهل الحل والعقد مستلهمة من هذه التجربة التاريخية. فهي تبدو الخيار الأنجع من منظور الفقهاء؛ وذلك لأن الشرائط لمنصب الخليفة كانت مشابهة لتلك الخاصة بأهل الاختيار؛ حيث يذكر الماوردي (الماوردي، ١٩٧٣: ٦) و(أبو يعلى الفراء، ١٩٨٣: ١٩) ـ على سبيل المثال ـ الشروط نفسها تقريباً في أهل الاختيار؛ وهي العدالة والعلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتبرة فيها.

ثم أسهمت تولية الخليفة الرابع بتأسيس مبدأ جوهري في عملية الشرعنة: علانية البيعة كوسيلة إجرائية؛ فقد رفض علي مبايعة عمه العباس له سراً، قائلاً: إن المسلمين لو شاؤوا مبايعته خليفة فلا بد أن تكون البيعة علانية في مسجد الرسول.

والآن يمكننا تحليل الشروط المؤسسية الرئيسة والمفاهيم الأساسية للشرعية في الإسلام المذكورة أعلاه: البيعة العامة (تأكيد العامة لسلطة الحاكم)، والإجماع (إجماع المجتمع)، والشورى (آلية التشاور بين الحاكم والمحكوم).

البيعة العامة هي عمل ثنائي يَعِد من خلاله الحاكم بأداء واجباته، كما حددها القانون استناداً إلى «الصراط المستقيم» للعدالة، ويَعِد من خلالها المحكومون بالطاعة فيما هو حق وعدل. ومن دون فعل البيعة الثنائي لم يمكن نصب السلطة السياسية والتراتبية بصورة شرعية. فشرط الشرعية السياسية يعود في أصوله إلى التجربة التاريخية للمسلمين بدءاً من زمن النبي.

وربما يعدّ كل من بيعتي العقبة الأولى والثانية (حميد الله، ١٩٨٧: ٤٦ ـ ٥١)

عقداً اجتماعيّاً ـ سياسيّاً ودينيّاً قبل إنشاء دولة المدينة، ما بين النبي وأنصاره من أهل المدينة. وقد شاركت بعض النسوة في هذا الفعل الثنائي، حيث شمل الأمر القرآني بالمبايعة الرجال والنساء على السواء. ثم تكررت عملية المبايعة هذه ببيعة الرضوان بالحديبية في العام السادس الهجري، وتكررت مرة أخرى بعد فتح مكة في العام الثامن الهجري. وهكذا صارت سنة كفعل ثنائي. ولكن ينبغي ملاحظة أنّ هذه البَيعات بين النبي وصحابته لم تكن مجرد عقود سياسية، نظراً للدور فوق السياسي الذي كان يحظى به النبي. وقد صارت هذه الممارسة وسيلة إجرائية لشرعنة تنصيب سلطة سياسية، وخاصة إبان عمليات انتخاب أول أربعة خلفاء بعد وفاة النبي.

يصف ابن خلدون هذا الفعل قائلاً: «اعلم أن البيعة هي العهد على الطاعة، كأن المبايع يعاهد أميره على أنه يسلم له النظر في أمر نفسه وأمور المسلمين، لا ينازعه في شيء من ذلك، ويطيعه فيما يكلفه به من الأمر على المنشط والمكره، وكانوا إذا بايعوا الأمير وعقدوا عهده جعلوا أيديهم في يديه تأكيداً للعهد، فأشبه ذلك فعل البائع والمشتري، فسمي بيعةً؛ مصدر باع، وصارت البيعة مصافحةً بالأيدي: هذا مدلولها في عرف اللغة ومعهود الشرع، وهو المراد في الحديث في بيعة النبي ﷺ ليلة العقبة وعند الشجرة. . .» (ابن خلدون، [د. ت.]: ٢٠٩).

ورغم أن الأصل اللغوي والتراثي لهذا الفعل الثنائي ربما يعود إلى خلفية قبل إسلامية، وخاصة في عملية التطور السامية الجنوبية (Brawmann, 1972: 213-220)، غير أنه ينبغي إضافة أن مثل هذا الفعل قد جرت إعادة تقييمه داخل الإطار الدلالي والتصوري للحقل الدلالي الوجودي ـ السياسي للقرآن كما أشرنا سلفاً؛ حيث تعكس الآيات المتعلقة بهذا المفهوم الرئيس طابع هذا الحقل الدلالي، الذي ينشئ علاقة معنى مباشرة بين المجالات الوجودية والسياسية. وهذه الصلة الدلالية الوجودية ـ السياسية بالغة الوضوح (الفتح: ١٠؛ التوبة: ١١١؛ الممتحنة: ١٢)؛ لذا فمن الصعب جداً أن نجد تجربة غربية قروسطية مناظرة تماماً لعملية إعادة تقييم المعنى تلك داخل هذا الحقل الدلالي(٥).

(٥) تمثل هذه النقطة بالضبط مثار النقد لطرح برومان (Brawmann, 1972: 216).

وتحمل النسخة الإسلامية لهذا الفعل سمات إضافية ناشئة عن الأساس المعرفي ـ القيمي للشرعية المذكور أعلاه؛ ولذا فهي تتجاوز العلاقة المتبادلة كما في الاستخدام قبل الإسلامي، أو في الطقوس الأوروبية القروسطية المناظرة. وعلاوة على ذلك فإن البيعة قبل الإسلام كانت تستمر مدى الحياة، وكان من المستحيل فسخها من جانب المحكوم، بينما تبنى البيعة الإسلامية على مُسَلَّمَة سيادة القانون وموضوعيته؛ الذي يعطي الحق لفسخ هذا الفعل في أي حال تتعارض فيه البيعة مع الأساس المعرفي ـ القيمي والتشريعي للشرعية السياسية.

وفي الحقيقة فإن طرفي الاتفاق في النسخة الإسلامية من البيعة يرتبطان ببعضهما البعض لتشكيل دولة موضوعية مثالية، يمكن للمواطنين فيها أداء التكاليف التي أوجبها الله عليهم. ومع الجمع بين فكرة وحدة الحياة والمسلمات الأخروية الإسلامية ينبغي علينا تأكيد شرط أن الحكام في المجتمع السياسي الإسلامي ليسوا مسؤولين فقط عن السعادة الدنيوية لشعوبهم، ولكنهم مسؤولون أيضاً عن سعادتهم الأخروية من حيث توفير بيئة اجتماعية ـ سياسية مناسبة للعامة لأداء الأمانة. وهذا مختلف تماماً عن العلاقات الغربية المتبادلة بين العناصر الإقطاعية والفلسفة النفعية/ الفردية الحديثة، نظراً لبعدها الأخروي وتداعياتها السياسية، وخاصة فيما يتعلق بقضية الشرعية هذه.

أما الشرطان الجوهريان والمفهومان الأساسيان الآخران للشرعية السياسية الإسلامية: وهمام الشورى والإجماع ـ فهما ينطويان على أساس تصوري ونظري مشترك؛ نظراً لحقيقة أن الإجماع ـ كنشاط غير رسمي ـ مدين في أصله للشورى كما وصفها القرآن(٦). ورغم وجود نظام مشابه للشورى في التقاليد العربية قبل الإسلامية من خلال دار الندوة، إلا أن أصل هذا المبدأ ـ كطريقة لمنح الشرعية ـ هو الأمر القرآني وتطبيقه خلال إبان حقبة عصر السعادة. ولذا فخلافاً للمصدر التراثي للبرلمان الغربي فإن التجربة التاريخية في نظام الشورى ليست هي أصل هذا النظام النظري،

---

(٦) هناك خمس آيات قرآنية تشتمل على المفهوم الأساسي، الشورى، ومشتقاته؛ اثنان منها (آل عمران: ١٥٩؛ الشورى: ٣٨)، يحويان أمراً مباشراً بتحقيق هذا المبدأ.

ولكن التجربة التاريخية قد جرت شرعنتها من خلال الأمر القرآني. وكما يذكر أحمد حسن فإن مصطلح الشورى هو نقيض الفوضى، ومن ثَمَّ فالشورى «مسعى جماعي للوصول إلى الحقيقة الموضوعية» (Hassan, 1984: 27).

ولم يجرِ فقط قبول مبدأ الشورى كضمانة لمشاركة الشعب السياسية، ولكن جرى أيضاً تفسيره كآلية لمنع الاستبداد في الحياة الاجتماعية ـ السياسية؛ وذلك لأنه كان يفترض أن هذا المبدأ يمكن تحقيقه فقط عن طريق حرية الفكر والتعبير(٧). حيث كان هناك دعم لوجود عدة آراء مختلفة بناء على الحديث النبوي: «اختلاف أمتي رحمة». وكما يروي أحمد حسن، فإن عمل مجلس الشورى بمثابة هيئة تشريعية تمثل المجتمع، ـ وخاصة في مدة خلافة الخلفاء الأربعة الأول ـ كان حقيقة تاريخية، رغم أن ذلك لم يكن من خلال انتخابات رسمية(٨).

ويصر علماء العصر الحديث ـ كرشيد رضا (رضا، ١٩٨٨: ٢١) ـ على هذا الشرط لتأكيد أهمية الجماعية (Collectivity) في الحياة السياسية من خلال الإشارة إلى الآية القرآنية عن المشاورة كمبدأ رئيس في عملية التفاعل الاجتماعي: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨]. كما يؤكد أن القرآن قد أمر جماعة المؤمنين بطاعة أولي الأمر الذين يمثلونهم.

ويمنح مبدأ الإجماع ـ كمصدر ثالث من مصادر التشريع ـ إلهاماً مثيراً للمفكرين المسلمين في العصر الحديث لتشكيل آلية اجتماعية ـ سياسية جديدة تقود إلى مشاركة سياسية أشمل كطريقة فاعلة لتحقيق الشرعية السياسية. وتعد مقولات إقبال (Iqbâl, 1934: 164) التالية إحدى المحاولات الأولى للوصول إلى هذا الغرض:

إن المصدر الثالث للتشريع المحمدي هو الإجماع الذي ربما يكون ـ في رأيي ـ أهم فكرة فقهية في الإسلام. ومع ذلك فمن الغريب أن هذا المفهوم

---

(٧) يروي أبو يوسف في **كتاب الخراج** أن الخليفة عمر جمع الناس في مجلس للتشاور وخاطبهم قائلاً: «إني لم أزعجكم إلا لأن تشتركوا في أمانتي فيما حملت من أموركم، فإني واحد كأحدكم، وأنتم اليوم تقرون بالحق؛ خالفني من خالفني ووافقني من وافقني، ولست أريد أن تتبعوا هذا الذي هو هواي» (أبو يوسف، ١٩٧٣: ٢٥).

(٨) انظر مقالة دَكا (Dacca, 1955) وهي ملخص لتطبيق الشورى في التاريخ الإسلامي وقبل الإسلامي.

المهم ـ رغم أنه خلق نقاشات أكاديمية كبرى في العصور الإسلامية الأولى ـ قد ظل من الناحية العملية مجرد فكرة، ونادراً ما اتخذ شكل نظام دائم في أي بلد إسلامي. وربما كان تحوله إلى نظام تشريعي متعارضاً مع المصالح السياسية لنوع الملكية المطلقة الذي برز مباشرة بعد الخليفة الرابع. ففي رأيي كان من المُواتي لمصلحة الخلفاء الأمويين والعباسيين أن يقصروا الاجتهاد على أفراد المجتهدين، بدلاً من التشجيع على تشكيل مجلس دائم قد يصير أقوى منهم. ومع ذلك تكفي تماماً ملاحظة أن الضغط الذي كانت تشكله القوى العالمية الجديدة والتجارب السياسية في الأمم الأوروبية كانا يطبعان ـ في العقل المسلم في العصر الحديث ـ قيمة فكرة الإجماع والإمكانات التي يمكن أن تنتج عنها. فنمو الروح الجمهورية، والتشكل التدريجي للمجالس التشريعية التي تمثل ـ في رأيي ـ قوى المعارضة المتنامية، كما أنها الصورة الممكنة الوحيدة التي يمكن أن يتخذها الإجماع في العصور الحديثة ـ سيؤمِّن إسهامات في النقاش القانوني من جانب العامة الذين يملكون نظرة ثاقبة في الأمور. وبهذه الطريقة وحدها يمكننا تحفيز نشاط الروح الكامنة للحياة في منظومتنا القانونية، ومنحها منظوراً تطوريّاً.

وبالنسبة إلى العلماء المحدثين الذي يحاولون التوفيق بين هذه الطريقة الإسلامية للفكر السياسي والآليات السياسية الحديثة تعد هذه الوسائل الإجرائية لتحقيق الشرعية كافية لجسر الفجوة النظامية بين طرق الإدراك السياسي الإسلامية والغربية التي ظهرت إبان مرحلة التحدي الحضاري. ولكن ينبغي تأكيد أن هذه الشروط الإجرائية ـ أيضاً ـ ذات أسس معرفية ـ قيمية تتعلق مباشرة بالعلو الوجودي؛ ولذا فهي مختلفة فلسفيّاً ومنهجيّاً عن الإجراءات المشابهة في النظم السياسية الغربية؛ حيث يكون لوظيفتها وفعاليتها التشريعية معنى فقط في سياق الشرعية المعرفية ـ القيمية المذكورة آنفاً.

إن الجوهر الأساس لقضية الشرعية السياسية هو ما إذا كانت هذه المسلمات المعرفية ـ القيمية قد تحققت أم لا. فالمقاربة النخبوية للفلسفة في عملية تنصيب سلطة سياسية والمقاربة الأكثر ديمقراطية تقريباً للفقهاء من خلال هذه الوسائل الإجرائية تتقاطع عند هذه السمة الأساسية. وهكذا تقدم التجارب التاريخية إبان تولية الخلفاء الأربعة الأول وتطبيقاتها بدائل عدة

لثراء الشرعنة الإجرائية للسلطة السياسية، ولكن النواة الأساسية ظلت متمثلة في القاعدة المعرفية ـ القيمية، وقد حافظت هذه الإجراءات على معناها الحقيقي ما دام أنها تعكس هذه القاعدة الأساسية. وعلى الجانب الآخر كان البعد التشريعي للشرعية السياسية قد استخدم من جانب العلماء بصورة خاصة كوسيلة مباشرة وغير مباشرة لضبط الشرعية السياسية المُشَكَّلة من منظور هذه القاعدة المعرفية ـ القيمية.

من غير الممكن إذاً إزالة التباين بين النظم الغربية المفروضة من جانب النخب السياسية ذات التوجه الغربي في المجتمعات المسلمة والصور الذهنية السياسية لعامة المسلمين؛ ليس هذا فقط، بل إن ذلك التباين لا يمكن إدراكه دون تقدير لأهمية الأسس المعرفية ـ القيمية لهذه الصور الذهنية السياسية التي ظهرت نتيجة إحالتها إلى العلو الوجودي.

الفصل السادس

نظريات السلطة والتعددية(*)

إن إحدى المسائل الأساسية المتعلقة بالتحديث البنيوي في المجتمعات المسلمة هي ما إذا كان من الممكن لهذه المجتمعات استبطان تعددية تتَّسم بطبيعة وظيفية اجتماعية ـ سياسية. وهذا الموضوع لا يرتبط بعملية المأسسة [لهذا التحديث] فقط، ولكنه يرتبط أيضاً بالثقافة السياسية؛ فعلى المدى الطويل يكاد يستحيل استيعاب وتَمَثُّل النظم داخل مجتمعٍ ما لم تدْعم تلك النظمَ ثقافةٌ اجتماعية ـ سياسية.

ومن هذا المنظور فإن نظريات السلطة والتعددية تمثل قضية مهمة لتفعيل استفساراتنا النظرية المتعلقة بصور توحيد النماذج الإسلامية والغربية. ويمكن للتباين والاختلاف بين التعددية الدينية ـ الثقافية الإسلامية؛ القائمة على السلطة السياسية المُسوَّغة وجوديّاً، والتعددية الوظيفية الاجتماعية ـ الاقتصادية الغربية؛ القائمة على التسويغ للقوة السياسية بصورة لا يمكن التأثير فيها وجوديّاً ـ أن يمدنا بمفاتيح مهمة، ليس فقط بشأن تأثيرات الوظيفية(**) المؤسسية institutional functionalism المفروضة داخل المجتمعات المسلمة بعد تطبيق استراتيجيات التحديث الهرمي، ولكن أيضاً لتفسير الممارسات التاريخية مثل «النظام المِلِّي (millet)» في الهياكل الاجتماعية ـ السياسية المسلمة، والتي لم يكن من الممكن تأسيسها في إطار مقارن خاص

(*) التعددية تشير ـ في هذا الفصل ـ إلى نظرية سياسية تعني وجود جماعات ضغط سياسية مختلفة ومتباينة تؤثر في صناعة القرار، مما يحدث تنوعاً في السلطة السياسية، بحيث لا تكون النخبة أو الطبقة الحاكمة هي المركز الأوحد للسلطة في الدولة (المراجع).

(**) الوظيفية نظرية اجتماعية تشرح طريقة تصرف المجتمع بصورةٍ ما من خلال دراسة العلاقات المتداخلة بين المؤسسات الاجتماعية (الحكومة ـ القضاء ـ التعليم ـ المؤسسة الدينية. . . إلخ) (المراجع).

بالتجارب الغربية. وينبغي مقارنة هذه التفسيرات المتباينة والسوابق الوجودية ـ القيمية؛ لتوضيح تأثيراتها النهائية على النظم والنظريات والثقافات والصور الذهنية السياسية.

التسويغ الممتنع وجوديّاً(*) للسلطة السياسية والتعددية الاجتماعية ـ السياسية الغربية

السلطة السياسية الرافضة للبعد الوجودي

إنّ الخلفية النظرية للتعددية ـ كتفسير خاص لمفهوم السلطة ـ قديمة بقدر قدم تاريخ الفكر السياسي؛ ولذا فإن جوهر الفكر القائم على التعددية مرتبط بإدراك مفهوم السلطة. وكما يحدد أحد رواد المنهج التعددي «روبرت دال» (Dahl, 1957: 201-202) بوضوح، فإن مفهوم القوة [السلطة] ومكافئاته في لغات عدة، مثل: (*Macht, pouivior, pussance, Gewalt, Herrschaft, imperium, potestas, auctoritas, potentia*)، وغيرها ـ قديمة وواسعة الانتشار بصورة تجعل أيّ نظرية اجتماعية تدعمها. فاللفظة المربكة power التي لا فعل لها في الإنكليزية مشتقة من الكلمات اللاتينية والفرنسية التي تعني «القدرة»، بينما اللفظة الألمانية *Macht* مشتقة من *mgen*، وتحمل المعنى نفسه تقريباً (Dahl, 1957: 79-80; Wagner, 1969: 3). ونظراً لحقيقة أن القضية الجوهرية للتحليل الدلالي للمفاهيم الأساسية تكمن في كيفية اكتساب هذا المفهوم لمعنى مفاهيمي خاص به، فعلينا التركيز في كلٍّ من الأساس التاريخي ـ النظري، وفي الأساس الدلالي لمفهوم السلطة.

ومفهوم السلطة في اليونان القديمة «أن لكل إنسان القدرة على فعل ما يشاء في الوقت الذي يشاء» (Krieger, 1969: 3) هو انعكاس لفكرة أن السلطة توجد فقط عند تحقق الخير؛ لأنها «خير لمالكها»، كما جرى تحديدها في محاورة أفلاطون **جورجياس** (Plato, 1937: vol. 1, pp. 524-527). ومن الممكن تلخيص الفرضيات الأساسية لفكرة السلطة عند أفلاطون في الاتحاد الذي لا يمكن فصله بين السلطة والغرض الأخلاقي منها؛ حيث يستند استنتاج أفلاطون الرئيس «أن السلطة خير» إلى فرضية أن المعرفة هي المكون الأول لهذه السلطة.

(*) معنى «ممتنع وجوديّاً» في هذا السياق: الذي لا يمكن للبعد الوجودي أن يؤثر فيه (المراجع).

كما ينطوي إسهام أرسطو بشأن مفهوم السلطة على أبعاد نظرية ومنهجية؛ فقد عزز إسهامه النظري المستند إلى الضرورة الأخلاقية بشأن السلطة ـ من حيث كونها غاية مثالية ـ من الفكرة الموضوعية والأخلاقية للقوة [بمفهوم السلطة في هذا السياق] من خلال تعميم البعد الغائي لها. كما يوضح تعريفه للقوة ـ في **الميتافيزيقا** (Aristotle, 1941: 764-767 and 820-825) «كمصدر التحرك أو التغيير، من حيث هو شيء آخر غير الشيء المتحرك، أو في الشيء ذاته من حيث هو آخر» ـ تحليله المتعلق بالقوى الكامنة للسلطة. ولكن أبرز إسهاماته في تفسير السلطة ـ والذي امتد إلى العصر الحديث ـ مرتبط بالبعد المنهجي في تحليل واقعية السلطة، والتي تنطوي على حيادية خلال عملية تحليل الانتشار الفعلي للقوة.

وحين نقارن مفاهيم السلطة في الفكر السياسي اليوناني القديم والروماني، يمكننا ملاحظة أن الإغريق تقبلوا المفهوم الكلي للسلطة، بينما قام الرومان بتقييمها كمفهوم سياسي محض. ولم يكن لدى الإغريق مفهوم أصيل للقوة السياسية[1]، في حين تقبل الرومان تصوراً مميزاً للسلطة السياسية من خلال تأكيد حياديتها تجاه النوع الأخلاقي والغائي لها، وهذا ما أنتج إدراكاً للسلطة لا يمكن تسويغه وجوديّاً.

ولا بدّ من تتبع أصول هذا الإدراك في بنية القانون الروماني، الذي كان يفصل ـ بصورة قطعية ـ بين الحياة العامة والحياة الخاصة. فقد ظهر قطاع تلقائي للمجال العام public sphere صارت السلطة *potestas* فيه معياراً قانونيّاً مقبولاً يشير إلى الحقوق والواجبات، كما بدأ استخدام السلطة كمفهوم سياسي تلقائي بعد أن أدى هذا الاستخدام القانوني إلى تحول فكرة السلطة الأخلاقية الإغريقية إلى فكرة السلطة السياسية الرومانية.

ومن الممكن عدّ فكرة السلطة السياسية الحديثة ظهوراً ثانيّاً تفصيليّاً للفهم الروماني للقوة السياسية بعد انقطاعٍ خلال العصور الوسطى، حين صار

(١) تشرح حنا آرنت (Arendt, 1958: 84-97) هذا الافتقار للمفهوم الأصيل للقوة السياسية في اليونان القديمة بالقول: إن مدينة [بمعنى دولة] المساواة لم تترك لدى الإغريق فكرة عن السلطة السياسية التي هي جوهرية لمفهوم السلطة السياسية؛ وذلك لأنها أجبرتهم على استعارة بدائل لها من السلطة غير السياسية للآباء على الأسر، وللعقل على التجربة، وللروح على الجسد.

مفهوم السلطة السياسية أقرب إلى المفهوم الإغريقي منه إلى المفهوم الروماني؛ نظراً للقبول بمفهوم السلطة ولاستخدامه أخلاقيّاً، رغم أن منظري القرون الوسطى قد تقبلوا كلّاً من مفهوم السلطة الروماني للقوة السياسية؛ والذي يعرف القوة بناءً على مصادرها، والمفهوم الإغريقي للقوة؛ والذي يعرفها اعتماداً على الغاية منها. وقد شهد التاريخ النظري للعصور الوسطى فيما يتعلق بمفهوم السلطة السياسية عملية تحول عبر ثلاث مراحل: (١) التأكيد غير المتوازن لوجود سلطة مسيحيانية [Christianized] شرعية؛ (٢) الجمع بين السلطة السياسية الشرعية والسلطة الأخلاقية/الغائية؛ (٣) التأكيد غير المتوازن للسلطة الأخلاقية المسيحانية. وقد كان ذلك تطويراً لمبدأ القديس بولس: «ليس هناك سلطان غير سلطان الله، والسلطان الذي يقدره الله»، إلى إدراك أوغسطين: «الله هو خالق كل السلطات»، وأخيراً إلى عملية الدمج لتوما الأكويني عندما فسر أهمية المفهوم الغائي والأخلاقي للسلطة في سياق المجال السياسي (Krieger, 1969: 20-22).

لقد قدَّم التغيير الذي طرأ على التفسير المسيحي في العصور الوسطى تسويغاً لبنية السلطة التي كانت موجودة في العصور الإقطاعية؛ حيث أكد التعايش [القائم حينئذٍ] بين مبدأي السيادة البابوية والملكية الثيوقراطية على وجود تعدد للسلطات القائمة على فكرة التعيين الإلهي، والتي كانت تستخدمها مراكز القوى لتبرير أغراضها السياسية الخاصة (Ullman, 1961: 34; Krieger, 1969: 22). وقد تقبل علماء السياسة وجود هذا الكمّ من السُّلُطَات في العصور الوسطى كنوع خاص من أنواع التعددية القانونية (Chuan, 1927: 260)، رغم أن الوحدة السياسية في الحقبة الإقطاعية لم تعد تتمثل في القبيلة أو الشعب، ولكن في المنطقة الخاضعة لسيطرة السيد أو الإقطاعي، الذي كان المالك النهائي للقوة القانونية (Jenks, 1898: 22).

لقد سوغت فكرة الاختيار/التعيين الإلهي بنية السلطة للتعددية القانونية في هذه العصور الوسطى والمنبثقة عن التمييز الاجتماعي ـ الاقتصادي والاجتماعي ـ السياسي للنظام الإقطاعي، رغم التكييف السطحي بأن السلطة كانت محتكرة نظريّاً في إطار هيمنة الإله. كما كان مبدأ تقسيم السلطة مناسباً أيضاً لمضمون السلطة في يد المَلك؛ فقد حاز أولاً قوة ثيوقراطية منبثقة ـ كما زُعِم ـ من فضل الله، وانطوى ثانيّاً على قوة إقطاعية كانت تُكتسب

بموجب التعاقد. وخلافاً للفهم الإسلامي للسلطة فقد هدفت نظرية السلطة المسيحية إلى دعم الوجود المشترك لهذا التعدد للقوى بالمعنيين «النظري والمؤسسي» عن طريق الموازنة بينهما، وليس قبولهما في تراتبية هرمية من خلال تسويغ وجودي؛ ولذا فإن الفهم الروماني للقوة السياسية، والتي لا يمكن التأثير فيها وجوديّاً يمكن أن يوجد ـ بصورة ضمنية ومؤثرة ـ في التفسير اللاهوتي المسيحي؛ فقد ظهر بسهولة كطابع جوهري للنظريات السياسية الغربية حين بدأت السلطات الاجتماعية ـ الاقتصادية والاجتماعية ـ السياسية الحقيقية في زعزعة السطوة البابوية كرمز لهيكل السلطة في العصور الوسطى.

ومن الممكن اعتبار محاولات جون الباريسي وفيليب الوسيم ومارسيليو البادوي ووليام الأوكامي لتعزيز السلطة الملكية ضد السلطة البابوية من أولى الدلائل على عملية رفض السطوة البابوية. وقد قوّض النزاع بين السلطات البابوية والسلطات الملكية في سعيهما لأَنْ يكون كلّ منهما مصدراً للقوة من التوليف القروسطي لمفهوم السُّلطة؛ حيث تم رفض الفرضيات التي كانت ترى أن نفوذ الكنيسة كان أيضاً سياسيّاً، وأن النفوذ السياسي للدولة مقرر إلهيّاً. وهذا في الحقيقة ما وضع نهاية لأثر الفرضيات الغائية في مفهوم السلطة السياسية، وهو ما يمكن قبوله كإعادة اكتشاف للتعريف الروماني للقوة؛ المحايد أخلاقيّاً، والممتنع وجوديّاً [بمعنى عدم ارتباطه بأي جانب ميتافيزيقي].

كان ميكيافيلي هو أبرز شخصية في عملية إعادة الاكتشاف هذه، حيث تبنّى مفهوم السلطة السياسية كعملية تلقائية منفصلة كلياً عن أي تسويغ غير سياسي أو شرعي، ولكنه مرتبط بأصله والغرض منه، وقد أنتجت هذه المنهجية تمايزاً تاماً بين المجالات الوجودية والقيمية والسياسية في أثناء عملية تفسير السلطة السياسية. وصارت هذه النزعة الميكيافيلية هي النزعة السائدة في العصر الحديث فيما يتعلق بمفهوم السلطة السياسية، كما صارت أساساً للتفسيرات الواحدية monist والتعددية للدولة العلمانية، رغم أن آخرين قد حاولوا الجمع بين الأخلاق والسلطة؛ ومن بينهم سبينوزا وروسو اللذان أضفيا مضامين أخلاقية على معنى السلطة السياسية ذاته.

لقد صارت هذه النزعة الميكيافيلية لتفسير السلطة السياسية استناداً إلى التمييز بين هذه المجالات [الوجودية والقيمية والسياسية] الأساسَ المنهجي العام لكل من المناهج التي تعتمد الواحدية والتعددية في النظريات السياسية الحديثة. فحجة هوبز الواحدية مثلاً، والقائمة على تفسير السلطة كمَلَكية تمكن صاحبها من تأمين مصلحة مستقبلية واضحة، تستند إلى الخلفية المنهجية ذاتها التي ترتكز عليها تعددية بنتام النفعية، والتي تتعارض مع مفهوم هوبز للقوة بالقول: إن امتلاكها السلطة قد يصير «ضرراً قوميّاً أو دستوريّاً» وَفقاً لمدى عِظَم مقدار السلطة المملوكة. وفي الواقع يمكننا اعتبار هذين التفسيرين المتعارضين للقوة أساسين للتسويغ والتعليل النظري للنوعين الواحدي والتعددي للدولة والهيكل الاجتماعي ـ السياسي، ولكنهما يتعارضان مع بعضهما البعض على الصعيد المؤسسي، وليس على الصعيد الفلسفي والمنهجي. وتمثل هاتان الرؤيتان المتعارضتان على الصعيد المؤسسي مظهرين مختلفين للتقليد الفلسفي ـ المنهجي نفسه الذي ظهر في أعقاب إعادة اكتشاف المنهج الأرسطي، والفهم الروماني للقوة السياسية، والتي لا يمكن لها أن تتأثر وجوديّاً، فقد حدا المنهج الأرسطي بنظريات السلطة إلى التركيز في تحليل السلطة، عوضاً عن التفكير في جوهرها وهدفها. وقد تعزز هذا المنهج بالنتائج النظرية للفصل بين النظرية السياسية ونظريتي الوجود والقيم.

كما شكل تقييم السلطة السياسية الذي طوره هوبز محاولة بارزة أخرى لفصل مجال السياسة عن الأخلاق؛ حيث يعرف هوبز السلطة في كتابه **الليفياثان** (Hobbes, [n. d.]: 43) كملكية تُمكِّن صاحبها من تأمين بعض المصالح المستقبلية الواضحة، بينما يعدّها لوك حقاً وليست ملكية، ويربطها بالمصلحة العامة لا بمصلحة المالك. وبحسب لوك فإن السلطة السياسية هي حق صناعة القوانين [ويمكنها أن تفرض] عقوبات بالموت، ومن ثمّ فلها أيضاً أن تفرض العقوبات الأقل بأنواعها؛ وذلك لتنظيم الملكية والحفاظ عليها، كما أن بإمكانها استخدام قوة المجتمع في تنفيذ هذه القوانين، وفي الدفاع عن الكومنولث [رابطة المجتمع] ضد الأذى الخارجي. وفي إطار التعريف ذاته يصرّ لوك على أن هذا الحق ينبغي استخدامه فقط لتحقيق المصلحة العامة (Locke, 1965: 308).

أما بنتام الذي صارت فلسفته النفعية أحد أبرز الأسس للفكر السياسي التعددي، فهو يعارض مفهوم هوبز للسلطة بالقول: إن امتلاك السلطة قد يصبح «ضرراً قومياً أو دستورياً»، وذلك في كتابه **المبادئ الرئيسة للقانون الدستوري** (Bentham, 1843: vol. 2, pp. 269-272): «إن الضرر القومي أو الدستوري هو ذلك الذي يكون له موضع بقدر ما يكون موضوع التوزيع هو السلطة. ويمكن تفسير هذا بهذه الصورة: كلما زاد مقدار السلطة المملوكة زادت سهولة إساءة استخدامها والتحريض عليها. وبصورة مباشرة فإن هذا الوضع ينطبق على السلطة فقط. ولكن لكون كل من السلطة والثروة أداة للاستحواذ على الآخر؛ وهذه هي الصلة بين السلطة والثروة؛ لذا ينطبق هذا الوضع على الثروة بصورة مماثلة» [معنى هذا أنّه كلما زادت الثروة زادت السلطة، وكلما زادت السلطة ساء استخدامها].

وفي الواقع يمكننا اعتبار هذين التفسيرين المتعارضين للسلطة أساسين للتسويغ والتعليل النظري للنوعين الواحدي والتعددي للدولة، والهيكل الاجتماعي ـ السياسي.

لقد جرت منهجة هذه السمات النظرية والمنهجية منذ ظهور المقاربة العلمية الحديثة في علم السياسة، وذلك من خلال رؤية ميثودية [منهجية]. ويعد تفسير فيبر العلائقي (للسلطة (Weber, 1948: 78) المعتمد على بنية معقدة من العلاقات المركبة) هو الإسهام الجوهري في هذه المقاربة الجديدة لنظرية السلطة السياسية؛ فصيغته القائلة بأنّ «السلطة [القدرة؛ *Macht*] هي احتمالية كون أحد الفاعِلِين في علاقة اجتماعية في موقع يمكنه من تنفيذ إرادته الخاصة برغم مقاومة الآخرين» (Weber, 1947: 152) هي صياغة معقدة للطريقة المنهجية التحليلية لفهم بنية السلطة العلائقية القائمة من خلال حيادية أخلاقية. وتختلف هذا المقاربة منهجياً عن تفسير هوبز المِلْكِي التقليدي، ولكنهما يشتركان في الخلفية النظرية نفسها فيما يتعلق بالطابع الاستقلالي للسلطة السياسية عن السوابق الوجودية والأخلاقية. وقد وسع توني (Tawney, 1931: 229) هذا التعريف بقوله: إن «السلطة يمكن تعريفها بأنها قدرة فرد أو مجموعة على تعديل سلوك أفراد آخرين أو مجموعات أخرى بالطريقة التي يودونها، أو قدرتهم على منع تعديل سلوكهم الخاص بهم بالطريقة التي لا يودونها».

ويتبع تعريفا مِلْ ودال للسلطة الاتجاهَ نفسه الذي أنشأه مفهوم فيبر العلائقي لها، رغم كونهما يتبعان منهجين متعارضين من منظور التفسيرات السياسية النخبوية والتعددية؛ ولذا لا يمكن لهذه التعارضات بين هذا التفسير العلائقي للسلطة والتفسير المِلْكِي الذي امتد من هوبز وحتى الوقت الحاضر على يد لاسويل وكابلان ـ القضاء على الوحدة النموذجية للمجال النظري المنطوي على فرضية السلطة السياسية غير المتأثرة بالمجال الوجودي، أو المجال المنهجي المنطوي على فرضية الإطار التحليلي التجريبي ـ الوضعي؛ فهي تتضمن أبعاداً مؤسسية وسوسيولوجية وليست أبعاداً فلسفية.

وليس هناك تعارض جوهري بين طرح مِلْ (Mill, 1959: 9) في كتابه **نخبة السلطة** *Power Elite* بأن أهل السلطة «هم القادرون على تحقيق إرادتهم، حتى لو قاومها الآخرون» وفكرة دال (Dahl, 1957: 201) البدهية عن السلطة بأن «**س** لديه سلطة على **ص** لدرجة أن بإمكانه جعل **ص** يفعل شيئاً لا يمكن أن يفعله **ص** في غير هذا الموقف»؛ فخلافهما متعلق بسمات بنية السلطة القائمة، لا بأصولها وجوهرها. وتؤدي هذه المقاربة المنهجية إلى تقييمات فنية لحل مشكلة القياس، وليس إلى تفسيرات نظرية وفلسفية عميقة. وكما يؤكد بولزبي (Polsby, 1971: 11) بوضوح تام فإن علماء الاجتماع يتصورون السلطة كأحد أبعاد الحياة الاجتماعية التي يمكن من خلالها تقسيم الناس إلى شرائح، بينما انشغل أساتذة العلوم السياسية على نحو تقليدي بالسلطة وبالنظام المؤسسي المخصص لممارسة السلطة السياسية في الحياة الاجتماعية، أي: الدولة[٢].

ورغم وجود تفسيرات مختلفة للسلطة السياسية، غير أن هناك قاعدة مشتركة بارزة بينها، فمن الممكن اعتبار التفسيرات الحديثة كافة كانعكاسات للميول الفلسفية ـ اللاهوتية السائدة وللتصورات التي أوجدتها. ويمكن

(٢) يطرح بولزبري كتاب كيرت ماير وكتاب ميلتون جوردون ومقالة هارولد فانتس كنماذج لمنهج المتخصصين في علم الاجتماع؛ كما يطرح أعمال إيستون كمثال لمنهج متخصصي العلوم السياسية. انظر:

Kurt B. Mayer, *Class and Society* (London: Random House, 1955); Milton M. Gordon, *Social Class in American Sociology*(Durham, NC: Duke University Press, 1958), and H. Pfantz, "The Current Literature of Social Stratification," *American Journal of Sociology* (1953).

التأكيد على وجود ثلاث مراحل في العصر الحديث ما ـ بعد الميكيافيلي فيما يتعلق بتطور نظريات السلطة السياسية.

كانت أولى المراحل هي مرحلة تنظير السلطة الممتنعة وجوديّاً، والتي ظهرت كنظير لفصل السياسة عن السوابق الوجودية والأخلاقية. وقد بدأت هذه المرحلة بمحاولة ميكيافيلي وضع علم سياسة مستقل في ظل تأثير إعادة اكتشاف الفهم الروماني للسلطة السياسية الواقعية. كما عزز مفهوم العلم الجديد (nouva scienza) عند هوبز الأساس النظري لهذه المرحلة، بينما كان إسهام تفسير لوك للسلطة السياسية فيه هو إضافة عنصر تشريعي/ فقهي. وتعد السمة الأساسية لهذه المدة هي العنصر العقلاني لها، رغم أن تأثير معرفية لوك التجريبية في تفسيره للسلطة السياسية واضح تماماً كذلك. وكما أوضحت بشأن قضية الشرعية السياسية، فإن هذا المزج المركب من العناصر التجريبية والعقلانية في النموذج الغربي فيما يتعلق ببعده المعرفي قد مهّد السبل للمرحلة الثانية.

ويمكن تلخيص المرحلة الثانية تحت عنوان: «التفسير العلائقي/ الراصد observational للسلطة السياسية». والفرضية الضمنية لهذا المنهج هي أن هناك آلية اجتماعية مستقلة، وأن السلطة السياسية هي عنصر من عناصر هذه الآلية. والمشكلة الرئيسة التي تعتري هذا المنهج هي إيجاد أفضل أداة منهجية لتحليل البُعد المتعلق بالسلطة السياسية لهذه الآلية، وليس ضبطه في إطار مجموعة من القيم. فمثل هذا المنهج متسق تماماً مع التراث الفلسفي السائد لخلفيته، أي: الرؤية الميكانيكية للعالم. ويعد تحديد هوروفيتز التالي لافتاً جداً من هذا المنظور: «لقد نظر كلٌّ من التجريبيين والمنظرين إلى السلطة بإجلال، كإحدى الأدوات التي يمكن عن طريقها للنظام الاجتماعي أن يصير ذاتي التنظيم. فقد تحول عَالم آدم سميث الاقتصادي القائم على نظرية عدم التدخل (laissez-faire) إلى رؤية للمجتمع ككل قائمة على النظرية نفسها» (Mills, 1974: 9-10). وربما يعدّ تعريف بولزبري للسلطة بأنها «مظهر جانبي للبنية الاجتماعي للمجتمع»، وذلك في كتابه **سلطة المجتمع والنظرية السياسية** (Polsby, 1971: 7)، مثالاً لافتاً لهذه الظاهرة.

كما تعد مقولة «أن السلطة لم تكن أبداً مِلكاً لفرد، ولكنها تعود إلى

جماعة، وتظل موجودة فقط ما بقيت الجماعة متحدة» نتيجةً طبيعية لهذه الرؤية الميكانيكية. أما تأكيد آرنت أن السلطة لا تحتاج تسويغاً؛ لكونها متأصلة في وجود المجتمعات السياسية ذاته، ولكنها تحتاج إلى شرعية، فهو يربط بين هذا المنهج في الرؤية الميكانيكية للسلطة، وصور الفهم الأثينية والرومانية للسلطة. ويُعرِّف رائد الوظيفية البنيوية تالكوت بارسونز (Parsons, 1969: 252) السلطة داخل سياق الشرعنة والواجب بقوله: إن «السلطة هي قدرة مُعَمَّمة لضمان أداء وحدات [هذا المجتمع] الواجبات اللازمة في منظومة للتنظيم الجماعي، وذلك ما إذا كانت هذه الواجبات قد تمّ إضفاء الشرعية عليها بالإحالة إلى أثرها على الأهداف الكلية، وحيث تكون هناك في حالة الامتناع عن أداء هذه الواجبات فرضية التنفيذ عن طريق العقوبات السلبية مهما كان فاعل هذا الإنفاذ الحقيقي». وكما يحدد هوروفيتز بصورة لافتة جداً، فإن «التيارات التي سادت علم الاجتماع الأمريكي خلال الفترة ما بين ١٩٤٠ و١٩٦٠ قد نزعت إلى ترجمة مطالبات القوى المتنازعة كافة إلى منظومة دقيقة لحفظ النموذج [القائم] وإدارة التوتر» (Mills, 1974: 9).

وإلى جانب هذا التفسير العلائقي للسلطة فإن تفسير هوبز المِلْكي قد شهد توسعاً على يد بعض المفكرين: وربما يعد تعريفُ راسل للسلطة بأنها «إنتاج تأثيرات مقصودة» (Russell, 1938: 35)، وتعريفُ لاسويل وكابلان لها بأنها «مِلكية بسيطة. . . يمكن أن تعود إلى فرد أو جماعة معتبرة بحد ذاتها» (Lasswell and Kaplan, 1950: 75)، ربما يُعدان مثالين لهذا التوسع.

ولكن باشراش وباراتز (Bachrach and Baratz, 1974: 19) ينتقدان هذه المقاربة من ثلاثة أوجه: (١) لا تستطيع هذه الحجة التمييز بين السلطة على الناس والسلطة على الأشياء؛ (٢) لا يمكن للمرء امتلاك السلطة في الفراغ، ولكن لا بدّ أن يكون ذلك في إطار علاقة بآخر؛ (٣) إن التصور العام للظاهرة يشير - ضمنيّاً بصورة غير صحيحة - إلى أن امتلاك أدوات السلطة هو بمثابة امتلاك للسلطة ذاتها. ولكن إلى جانب هذا التعميم، ربما يكون لاسويل وميلز من أنصار تيار آخر يقبل السلطة كظاهرة صفرية، «أي: إنَّ هناك قدراً محدداً من السلطة في أي منظومة علائقية، ومن ثمّ فإن أي كسب للسلطة من جانب أ لا بدّ تلقائيّاً أن يحدث من خلال تقليص السلطة المتاحة للوحدات الأخرى؛ ب وج ود» (Parsons, 1969: 252). إن هذا التفسير يحمل

سمات المرحلة الثالثة. فبرغم هذه المحاولات لتجسيد مفهوم السلطة السياسية وتوحيد مدلولاتها كانعكاس للرؤية الميكانيكية للعالم، والنزعة العلمية التجريبية ـ العقلانية، إلا أنها لم تصل حدّ التنظير التوضيحي الكامل إطلاقاً[٣].

تمثل المرحلة الثالثة النطاق الأقصى لهذا المنهج، أي: محاولات إثبات قابلية السلطة السياسية للقياس، والتي جرت منهجتها خصيصاً على يد السلوكيين behavioralists. فهذه المرحلة انعكاس للحركة العلمية في العلوم الاجتماعية. وخلافاً للتفسيرات النظرية تعدّ بعض التعريفات في هذه المرحلة اصطلاحية بدرجة كبيرة، حيث يعد الهدف الأساس لهذه التفسيرات الاصطلاحية هو حل مشكلة قابلية السلطة السياسية للقياس. فيتعلق تعريف عالم الرياضيات لويد شابلي وعالم الاقتصاد شوبيك (Shubik, 1954: 787-792) فقط بالقوة الناتجة عن الحق في التصويت في ظل منظومة يحدد التصويت فيها ـ والتصويت فقط ـ النتائج. أما مارتش (March, 1957: 222-226) فيحاول ـ كعالِم في العلوم السياسية ـ تعريف مفهوم القوة بقياس أحجام النفوذ المختلفة. بينما يعرف كارترايت (Cartwright, 1959: 183-220) ـ كعالم نفس اجتماعي ـ السلطة وقياسها على أنها: قدرة المرء على إكراه الآخرين على القيام بالتزاماته. وهو التعريف القريب جداً من تعريف دال المشار إليه أعلاه. كما يعتمد تعريف كارلسون (Karlsson, 1964: 341-349) للسلطة من حيث منافعها بالقدرة على تقليص منفعة الآخر، بصورة معاكسة لفكرة شابلي وشوبيك؛ اللذين يستند تعريفهما للسلطة إلى القدرة على تعظيم منفعة الأنا.

الدينامية/ التغيير الاجتماعي وتصور التقدم أحادي الخطية: مأسسة القوة

إن أحد أبرز العناصر التصورية للثقافة الغربية الحديثة هو تأكيدها الضمني على التقدم أحادي الخطية[*] unilinear للبشر من خلال التاريخ،

---

(٣) يقول كارل لوينشتاين (Loewenstein, 1965): «نحن نعرف ما تفعله السلطة، ولكننا غير قادرين على تحديد جوهرها وماهيتها». بينما يرى وليام ريكر (Riker, 1964) أن علينا نبذ مفهوم السلطة بدلاً من إعادة تعريفه. ولكن ـ وفقاً لطرح ميلز ـ ينبغي علينا القول: إن السلطة كتحقق للرغبة البشرية تظل هي المحور الحيوي الذي يدور حوله الكومنولث الاجتماعي.

(*) الأحادية مفهوم يشير إلى أن التطور الاجتماعي الإنساني يسير في نمط واحد عبر التاريخ، =

الذي يجعل من التغيير الاجتماعي ضرورة حتمية. ومن ثمّ فقد كانت الدينامية الطبيعية مُفترضة في الزمان والمكان. وإذا كانت العدالة والحركة هما المفهومين الجوهريين للفلسفة القديمة فيمكن القول: إن المخيال البشري قد تحول عموماً باتجاه جانب الحركة، والذي يفترض سيرورة دينامية للتغيير، في مقابل العدالة كاستقرار وتناغم وجودي ـ كوني وسياسي ـ اجتماعي.

ويتمثل الأصلان الأساسيان لهذا الطابع للتصور الحديث في نظرية الحركة إبان عصر النهضة، وخاصة بعد إعادة اكتشاف الفكرة القديمة للحركة، والتصور النيوتني الميكانيكي الكوني مع مجموعة الحتميات الخاصة به. وبصعود نظرية الحركة وتحولها النيوتني إلى ظاهرة طبيعية محتومة صارت حتمية الحركة مركزَ كلٍّ من المخيالين: الكوني والاجتماعي. كما بلغت فكرة التقدم أحادي الخطية منزلة العقيدة إبان عصر التنوير، وارتكزت النظريات الكبرى في القرن التاسع عشر حول تاريخ البشرية ـ كنظريات هيغل وماركس ـ على هذه الفرضية الجوهرية.

يتضمن الإيمان بنظرية التقدم أحادي الخطية فرضية وجود نمط للتغيير في تاريخ البشرية، وأن هذا النمط معروف، وأنه يتكون من تغييرات لا رجعة فيها في اتجاه واحد فقط، وأن هذا الاتجاه يكون نحو التحسن من وضع مرغوب بدرجة أقل إلى وضع مرغوب بدرجة أكبر (Van Doren, 1967: 4-6; Pollard, 1971: 9). وقد نتجت ـ عن هذه المسلمة الخاصة بالتقدم أحادي الخطية والتغير الذي لا رجعة فيه في مسار التاريخ ـ فكرة مأسسة السلطة وفقاً لما تحدده العناصر الدينامية لهذا المسار. وهو ما يعني بدوره التسويغ للمأسسة كظاهرة حتمية لبنى السلطة القائمة. [ونرى هنا أيضاً] تغيراً في تصور الروابط المحدِّدَة [للسلطة مع المجالات المختلفة: الوجودية والاجتماعية والسياسية... إلخ] بالتوازي مع هذه الظاهرة، وجرى اعتبار العلوم الاقتصادية هي العامل الحاسم في التغيير الاجتماعي؛ لكونها تعكس بنية السلطة القائمة فيما يتعلق بالبيئة المادية. وليس ظهور النزعة العلمية في العلوم الاقتصادية في هذه الحقبة وليد المصادفة؛ حيث كانت نسبية القيم الأخلاقية كانعكاس لعلمنة

= ونسق لا يتغير من المرحلة قبل البدائية إلى أعلى مرحلة للتمدن الحضاري (المراجع).

القيم وفكرة الإلهية المحدودة كنظير للنظريات الليبرالية للمفكرين من أمثال جون ستيوارت مِلْ؛ الذين حددوا دوراً حاسماً للعلوم الاقتصادية ـ هي الانعكاسات الفلسفية ـ النظرية لهذه الظاهرة.

وكما سيتضح في السطور التالية، فإن أبرز تباين ما بين الحضارات الإسلامية والغربية يستند إلى هذه الحقيقة الخاصة ببيان هذه الروابط المحددة، هو من أكثر العوامل حسماً إلى أقلها حسماً. فالحضارة الإسلامية تفترض ـ بصورة قطعية ـ وجود علاقة حاسمة تصل من علم الوجود إلى علم المعرفة، ومن علم المعرفة إلى علم القيم، ومن علم القيم إلى السياسة، ومن السياسة إلى الاقتصاد. بينما النسق في الغرب الحديث هو على العكس من ذلك تماماً.

ومن الممكن تلخيص نتائج هذه الظاهرة الغربية فيما يتعلق بمأسسة السلطة كما يلي: (١) فرضية التقدم أحادي الخطية؛ (٢) التجربة التعددية الدينامية للتغيير الاجتماعي؛ (٣) السيادة الحاسمة لعلم الاقتصاد فوق علم السياسة؛ (٤) التعددية الاجتماعية ـ الاقتصادية، بمعنى التقسيم الطبقي الاقتصادي، كمعيار أساسي للتمييز الاجتماعي ـ السياسي؛ (٥) مأسسة السلطة كانعكاس للتعددية المؤسسية الاجتماعية ـ السياسية المستقلة، والمستندة إلى التبعثر الاجتماعي ـ السياسي للقوة المادية، أي: تشكل جماعات المصالح.

بدايات مظاهر التعددية الغربية

ينبغي التأكيد أنّ المجتمعات الغربية قد حملت ـ بدءاً بالحقبتين الإغريقية والرومانية ـ بعض الأصول الأساسية للتعددية الفلسفية والتعددية الاجتماعية ـ السياسية، رغم أن بعض هذه الأصول يمكن أن يعود إلى الثقافة الهندو ـ أوروبية في صورة الوثنية والحلولية الواحدية كقاعدة فلسفية ـ لاهوتية لتطور التعددية الفلسفية التي سيجري تحليلها عَبر السطور التالية. وقد كانت الثقافة السياسية الإغريقية مثالاً لعقيدة الواحدية (monism)، بالمعنى المؤسسي لنظام الدولة؛ وذلك نظراً لغياب التنظيمات والجماعات المتنافسة كنتيجة طبيعية للوجود في مدينة ـ دولة تتسم فيها الحياة والسياسة

بالبساطة، برغم الاحتواء الضمني على عناصر تعددية، من حيث كل من التقسيم الطبقي الاجتماعي ـ الاقتصادي والتعددية الفلسفية (التفصيل الكوني ـ الوجودي للألوهية). وقد نقلت المثالية الرواقية ـ متمثلة في نظام عالمي في ظل حكومة واحدة ـ هذه البنية الواحدية المؤسسية لسياسة المدينة ـ الدولة الإغريقية إلى بنية الدولة الإمبريالية الرومانية، ولكن التعددية الفلسفية ظلت معززة كدليل على الاستمرارية الاجتماعية ـ الثقافية.

لقد كانت العصور الوسطى هي حقبة نهاية هذه الواحدية المؤسسية؛ حيث تفككت المجتمعات الغربية إلى نظام تعددي بصورة شاملة، وخاصة في البنية القانونية، نظراً لتأثير القوانين الخاصة المتنوعة التي أوجدت تقسيماً ثلاثيّاً للقانون إلى مدني وديني وتجاري. كما تفكك القانون المدني أيضاً نظراً للنزعة اللامركزية الإقليمية. إن البنية الإقطاعية للنظام السياسي وتركيبها الهرمي المتسلسل الضخم للملوك واللوردات شبه المستقلين ذاتيّاً، وإنشاء الكنيسة المسيحية كمؤسسة اجتماعية ـ ثقافية واجتماعية ـ سياسية أخلاقية جديدة، و[ظهور] نواة الطبقة الاجتماعية ـ الاقتصادية التي أدركت الحاجة للتنظيم في أعقاب التطور التدريجي لصناعات الحرف اليدوية والتجارة البحرية، قد أوجدت تقسيماً للمجالات السياسية والاقتصادية والدينية، وداخل كل مجال منها تأسست منظومة للحكم والقانون، وأصبح لها النظام الداخلي المستقل الخاص بها.

وإلى جانب هذه الأشكال الأولية للتعددية المؤسسية فقد بدأ تنظير الأسس الفلسفية والوجودية للتعددية السياسية في صورة نظرية «السيفين»، والتي شرعنت وسوغت البنية التعددية القائمة على أرضية فلسفية وأخلاقية مُعدَّلة reformed، وذلك بعد تحول المسيحية المتمردة المبكرة إلى كنيسة ذات طابع مؤسسي، شكلت عاملاً جديداً في الحياة السياسية. وقد فسرت رؤية القديس بولس أنه «لا قوة إلا بالله»، وأن «القوى الكائنة قدَّرها الله»، وتصور القديس أوغسطين أن «الله هو خالق كل القوى/السلطات» ـ كتسويغ وجودي لبنية السلطة القائمة، وليس كوحدة وجودية ـ سياسية كما في الإسلام؛ ولذا فإن أطروحات الشخصيات الرائدة، مثل: مارسيليو بادوا وفيليب الوسيم، بشأن السلطة المطلقة للتنظيمات العلمانية، هي أطروحات دينية في الأساس، ومتجاوزة نطاق التفسيرات القانونية. وقد استند تسويغ بنية السلطة، الذي

تغير بعد التطورات الاجتماعية والاقتصادية، إلى الأساس الفلسفي ـ الأخلاقي ذاته المعتمد في العصور الوسطى.

وبهذه الطريقة استمر الكيان التعددي للحقبة القروسطية في تعزيز موقعه داخل الحياة الاجتماعية الغربية حتى الحقبة الصناعية، رغم أن وجود الدولة ذات السيادة والحكم المطلق، والتي بدأت تتشكل في القرن الرابع عشر، قد أوجد بنية واحدية سطحية على أساس تسويغ فلسفي تعددي، وعلى أساس تعددية اجتماعية ـ اقتصادية ضعيفة، ولكنها حية. فبالنسبة إلى أمير المفكرين الوحدويين هوبز ـ على سبيل المثال ـ هناك ترسيم واضح للحدود بين المجال الديني والمجال السياسي؛ حيث لا بدّ للدولة السياسية أن تكون مطلقة في حدود مجالها. وهناك في الحقيقة استمرارية للتعددية الوجودية ـ السياسية للفكر السياسي الغربي، بينما ينبغي ـ وفقاً للتصور السياسي الإسلامي ـ تفسير القضايا الاجتماعية والسياسية كافة تقريباً على أساس الوحدة الوجودية ـ السياسية.

وقد حدثت التجزئة المؤسسية للبنية السياسية في مجالها الخاص بالتوازي مع صعود طبقة اقتصادية جديدة في أوروبا الغربية، وهو ما أوجد تحولاً من الطوائف الحِرَفية القروسطية إلى التنظيمات الصناعية ـ العمالية الحديثة. ومن ثمّ بدأت التعددية في اكتساب الفعالية كنتيجة طبيعية لازدياد التنظيمات والروابط الاقتصادية، في إطار اعتبار العوامل البنيوية الجديدة في الحياة الاجتماعية هي الآلية المركزية الداعمة للحرية، في مواجهة الاستبداد أو إساءة استخدام السلطة. كما بدأ عدّ التعددية السياسية ـ بمعنى تقسيم السلطة ـ كأول شروط الحرية. وتعد مقولة فليستيه دي لامنيه (Lamennais): «من يقلْ بالحرية يقلْ [بوجود] بالاتحاد association»، إلى جانب صيغة برودون أن «ضاعفوا الاتحادات تكونوا أحراراً» (Nisbet, 1962: 268)، تُعد دلائل على التعددية السياسية المرتكزة على ازدياد عدد التنظيمات الاقتصادية ذات النوع الاتحادي. وقد جاء تنظير مونتسكيو للتقسيم المؤسسي داخل الدولة امتداداً لمقولة أن «الضمانة الوحيدة ضد السلطة هي السلطة المنافسة». كما جمع اللورد أكتون بين التعددية السياسية والحرية بقوله: إن «الحرية تعتمد على تقسيم السلطة» (Nisbet, 1962: 270)[٤].

(٤) لقد قدم تاينبوم شرحاً واضحاً جداً لهذا التقسيم الجمعوي والمؤسسي للمنظومة الاجتماعية ـ =

لقد ارتبط هذا التقسيم الجمعوي والتنظيمي للمنظومة السياسية في المجتمعات الغربية بصورة مباشرة بتوزع السلطة الاجتماعية ـ الاقتصادية في أيدي بعض الطبقات وجماعات المصالح الوظيفية بعد أن أنتجت المجتمعات الصناعية ـ مقارنة بالمجتمعات قبل الصناعية ـ مفهوم مجتمع تعددي مؤلف من قطاعات منعزلة تنظيمياً ظهرت مع توزع الثروة الاجتماعيّة ـ الاقتصادية تحقيقاً للسلطة المادية. كما بدأت هذه الجماعات الوظيفية والقطاعات تعريف هويات الأفراد وتحديد الأدوار الاجتماعية.

التعددية الاجتماعية ـ الاقتصادية: المعيار الأساس للتمييز الاجتماعي ـ السياسي

مع أن المنهج التعددي يمكن تقسيمه إلى مدارس فكرية متعددة، إلا أن منهجة التعددية السياسية الحديثة قد تحققت بصورة أساسية من خلال فريقين: وهما فريق التعددية السياسية الأوروبية، وفريق التعددية السياسية الأمريكية.

التعددية السياسية الأوروبية: يعد الفقهاء القانونيون هم أبرز ممثلي التعددية السياسية الأوروبية، من أمثال: فريدريك وليام ميتلاند في إنكلترا، وأتوت فون جيرك في ألمانيا، وليون دوغي في فرنسا، ويضاف إلى هؤلاء الاقتصادي الإنكليزي جورج كول، واختصاصيّ العلوم السياسية الإنكليزي هارولد لاسكي، والقسيس الإنكليزي جون نيفيل فيجيس، والبروفيسور هوغو كراب، ورجل الدولة الفرنسي جوزيف بول بونكور. لقد نبذت هذه الشخصيات كلاً من المفهوم الهيغلي للدولة الحديثة كاحتكار فعلي للسلطة الشرعية، والاعتقاد الليبرالي في القرن التاسع عشر بأنّ «الفرد يوجد في فراغ اجتماعي» (Kelso, 1978: 11). ويستقي منظرو التعددية ـ أمثال: ميتلاند وكول

= السياسية بقوله: «تكمن في موازنة السلطة المؤسسية إمكانات المناغمة بين الحرية الشخصية والسلطة الجمعوية؛ والطريق إلى السلم الاجتماعي هو الموازنة بين التنظيمات الاجتماعية، ورجل الدولة الحكيم يعزز تلك التنظيمات التي بدت في تراجع؛ لأن الطريق الوحيد للسلم في عالم البشر ذوي الطبيعة غير المعصومة هو في الحفاظ على التنظيمات البشرية كافة قوية، ولكن دون أن يكون أي منها بالغ القوة، وضعيفة نسبياً، ولكن دون أن تكون ضعيفة بالدرجة التي تؤدي إلى اليأس من بقائها» (Nisbet, 1962: 270).

وفون جيرك ـ حججهم وإيضاحاتهم من نموذج العصور الوسطى، وهي المدة التي اتسمت بعدم قدرة سلف الدولة الحديثة على بسط سيطرتهم على كيانات مستقلة كالكنيسة، والجامعات، والطوائف المهنية، والمدن الحرة (Merkl, 1972: 69-70). وقد حاول فون جيرك وميتلاند تحويل فكرة استقلال الهياكل التنظيمية إلى نظرية متسقة للنظام السياسي والدولة بافتراض كون هذه التنظيمات شخصيات حقيقية ذات وعي جمعي، وإرادة مستقلة عن عقول أعضائها المتعددين وإراداتهم. ووَفقاً لهذين العالِمَين فإن مثل هذه التنظيمات ـ كجهات ناشئة في عملية تطور القانون ـ قد تعمل كأداة تجد من خلالها الاعتقادات العامة ذات الطابع القانوني طريقها إلى القواعد القانونية (Burns, 1960: 112). ولهذه الأفكار نتيجتان واضحتان: (١) أن هناك وحدات أخرى إلى جانب الأفراد ـ كالروابط والتنظيمات ـ يتألف منها المجتمع؛ و(٢) أن الدولة لا تملك سيادة شاملة على ما ينشأ من علاقات بين هذه الوحدات.

وقد حاول فيجيس (Figgis, 1914: 58) ـ في حديثه نيابة عن الكنيسة المسيحية باعتبارها فئة مستقلة ـ تفسير هذه الرؤى التنظيمية في سياق نظري وديني، كما كان مهتماً باستقلال الكنيسة، رغم أنه كان يصرّ أيضاً على استقلال المجموعات الاجتماعية الأخرى، كالاتحادات التجارية، والكليات والأسر. وبافتراض أن أفضل بنية اجتماعية هي تلك التي تمنح الفرد أفضل فرصة لتطوير الذات، كان فيجيس يرى أن الشخصية الحقيقية للجماعات لا بدّ أن تتحقق بشكل لا يمنع تحقق الذات للأفراد. فالحرية التنظيمية أهم بكثير من الحرية الفردية، وذلك وفقاً لنظرية فيجيس، في ضوء الفرضية التي ترى أن تحقق الذات يمكن بلوغه في جماعات.

ويولي بونكور أهمية كبرى للتنظيمات الحِرفية والمهنية؛ لأنها برزت بصورة عفوية في البلدان كافة، وتطورت بسرعة إلى مرحلة تفرض فيها قواعدها على أعضائها، وتملي شروطها على بقية المجتمع. كما يرى بونكور أن وجود عديد من التنظيمات المهنية ذات السيادة يمكنها أن تتجنب محاولات الاستغلال من جانب الأكثرية في المنظومة الديمقراطية؛ وذلك نظراً لافتقار الأغلبية إلى القدرة على إدراك مصلحة المجتمع بأسره.

وبحسب نظرية الإنكليزي مؤيد التعددية هارولد لاسكي فإنّ هذه

المقولات جميعاً ترتكز على قاعدة مختلفة؛ ألا وهي الفردانية. ولذا من الممكن تسمية نظرية لاسكي بالتعددية الفردانية، حيث تنطوي تعدديته على افتراض فكرة مختلفة عن المجتمع البشري. فخلافاً لكول وفيجيس اللذين يقولان: إن الإنسان يطور شخصيته في جماعات متعددة وفي تنظيمات وظيفية بالمجتمع، يرى لاسكي أن الإنسان مستقلّ أخلاقيّاً: «بإمكانه تقرير مضمون تحقيق ذاته، أي: إن كل إنسان يختار طريقه وغاياته. والحالة التي ينبغي على المجتمع تحملها هي تلك التي يسعى فيها كل شخص لتحقيق غايات مختلفة بطريقة مختلفة» (Laski, 1931: 47).

وقد كان كول، الذي يرى أن التعددية ينبغي ترسيخها لصون الحرية وضمان العدالة، رائداً من رواد الاشتراكية النقابية. ومرة ثانية فقد جرت منهجة فكرته عن التعددية حول مفهوم رئيس للشخصية الإنسانية، يعتمد فيه ـ وفق نظرية كول ـ على فرضية أن «الإنسان في المجتمع هو كائن مركب، مركب جوهريّاً في إطار المصالح والجماعات التي يرتبط بها» (Cole, 1966: 31). وبقوله: إن المجتمع الديمقراطي ينبغي أن يُرضي احتياجات الناس من خلال منظومة منهجية، وأن يحفظ حريتهم في الوقت ذاته، فهو يضفي أهمية خاصة على وظائف التنظيمات على أنها «أيّ جماعة من الأشخاص الذي يسعون لتحقيق هدف مشترك، أو مجموعة من الأهداف من خلال مسار عمل تعاوني يتجاوز الفعل الواحد، ولأجل هذا الغرض يتفقون معاً على وسائل إجرائية معينة ويضعون ـ بأيّ صورة بدائية ـ قواعد للعمل المشترك» (Cole, 1920: 37). فهذا يبين مواقع هذه التنظيمات الرئيسة كآليات وسيطة بين الفرد والمجتمع، تتألف ـ وفقاً له ـ من عدة تنظيمات متعددة ذات صور متنوعة. ونظراً لحقيقة كون هذه التنظيمات تتشكل من خلال مصلحة مشتركة فإن هذه الأفكار تعكس البنية التنظيمية للتعددية الاجتماعية ـ الاقتصادية. ورغم أنه قد انتقد تصور الدولة ككيان ذي سيادة، غير أنه يقترح ـ على نقيض ذلك ـ محكمة عليا ديمقراطية تتسم بالعدالة الوظيفية (Cole, 1920: 135)، على أن تمثل هذه المحكمة كياناً مشتركاً لتنسيق الوظائف الرئيسة كافة للمجتمع.

أما المجموعة الأخرى من أنصار التعددية في أوروبا فقد كانوا مهتمين بصورة رئيسة بالتداعيات الفقهية للنظرية ولسماتها في بداية القرن. وقد كانت الشخصيتان البارزتان في هذه المجموعة هما ليون دوغي وهوغو كراب. فقد

اعتمدت رؤى دوغي على مفهوم محدد للقانون دون أن يكون له علاقة ضرورية بالدولة، حيث كان يعارض قطعيّاً فكرة أن الدولة لها وظيفة في صناعة القوانين، مؤكداً أن الدولة ذاتها تتألف فقط من مجموعة حكام هم أنفسهم مقيدون بالقانون. كما حدا به رفضه لفرضية وجود القانون الطبيعي كقانون أعلى للطبيعة متأصل في نظام الكون ومجسِّد لحقوق الفرد غير القابلة للتقادم، إلى رفض سيادة الكيانات ذات الحقوق المقدسة، إلى جانب رفضه بأن للدولة مهمة خاصة بها [تتعلق بوضع القوانين]. وبخلاف لاسكي فإن تعددية دوغي جماعية وليست فردانية؛ فالقانون ـ من خلال وظيفته في توفير التضامن الاجتماعي ـ لا يسمو فوق الدولة فقط، ولكنه يسمو فوق الفرد أيضاً، وذلك وفق تفسير دوغي للتعددية.

التعددية السياسية الأمريكية: رغم أن مدرسة الفلاسفة التعددية قد بلغت أوج شعبيتها في أوروبا في الربع الأول من القرن العشرين، إلا أن العقود الثلاثة الأخيرة من هذا القرن شهدت اهتماماً شديداً من اختصاصيي العلوم السياسية الأمريكيين بنظرية التعددية، ونظرية جماعات المصالح [جماعات الضغط]. وقد كان الاتساق الداخلي والإطار النظري للتعددية الأمريكية بعد الحرب العالمية الثانية أقوى كثيراً مما كانت عليه الحركات التعددية الأولى في أوروبا، والتي كان بين أعضائها اختلافات جوهرية وتعارض فكري. ويعد الممثلون الرئيسون لهذا التيار الفكري التعددي في الولايات المتحدة هم روبرت دال، وديفيد ريسمان وف. كِي، ود. ترومان، ووالاس ساير، وهـ. كوفمان، وإدوارد بانفيلد، وتشارلز ليندبلوم، ووليام كورنهاوزر، وأنتوني داونز، وديفيد برايبروك، وجيمس كولمان. وبصورة خاصة فقد تأثرت هذه المجموعة من أنصار التعددية الأمريكيين بتراث توكفيل، وماديسون، وآرثر بنتلي.

ويعد كتاب ديفيد ريسمان **الحشد الوحداني** (Riesman, 1953) وكتاب تشارلز رايت ميلز **نخبة السلطة** (Mills, 1955) مثالين نموذجيين لتيارين سائدين متنافسين في الفكر السياسي الأمريكي، وهما تيارا التفسيرات التعددية والنخبوية للنظام السياسي الأمريكي. يقول تشارلز ميلز: إن هناك نزعة باتجاه زيادة تركيز السلطة في يد نخبة سلطة موحدة مؤلفة من أشخاص تمكنهم مواقعهم من تجاوز بيئة الرجال والنساء العاديين، وإن نخبة السلطة هذه تقرر

السياسات الكبرى كافة. كما يفسر طريقة الفكر التعددية بقوله: «إن هناك بالطبع تفسيرات أخرى لمنظومة السلطة الأمريكية، والأكثر انتشاراً من بينها هو أنها توازن متحرك بين عديد من المصالح المتنافسة. وصورة التوازن ـ في أمريكا على الأقل ـ مستقاة من فكرة السوق الاقتصادي؛ حيث كان يعتقد في القرن التاسع عشر أن التوازن يحدث بين عدد كبير من المؤسسات والأفراد المتفرقين، بينما في القرن العشرين كان يُعتقد أن التوازن يحدث بين تكتلات المصالح الكبرى» (Mills, 1974: 30).

وعلى الجانب الآخر يرى ريسمان أن التوجه يميل نحو التوزيع المتزايد للسلطة في السياسة الأمريكية. حيث يرفض ريسمان وجود نخبة سلطة، فهو يقول: «لقد كان هناك في السنوات الخمسين الأخيرة تغير في تشكيل السلطة في أمريكا؛ حيث جرى استبدال التراتبية الهرمية المنفردة ذات الطبقة الحاكمة على رأسها بعدد من المجموعات التي تتمتع بحق النقض وتتوزع السلطة فيما بينها» (Riesman, 1953: 239). وهذا التوجه نحو توزيع السلطة يخلق تعددية متنوعة ومتوازنة وتنافساً احتكاريّاً بين مجموعات المصالح المنظمة. ويعد رأي ريسمان معارضاً تماماً لأفكار ميلز حول توافق المصالح بين المؤسسات الكبرى في المنظومة الاقتصادية والسياسية والعسكرية.

وكما يشير ريتشاردز (Richards, 1972: 35) بصورة محددة فإن التعددية الأمريكية تنبثق عن فرضية كون المجتمع الصناعي الحديث يتمايز إلى طائفة عريضة من الجماعات الفرعية، التي تكون لدى أفرادها مصالح مشتركة، مما يتيح إمكانية العمل المشترك. ووفقاً لروبرت دال (Dahl, 1967: 24)، فإن «المسلَّمة الأساسية في نظرية التعددية الأمريكية وتطبيقاتها هي ـ في اعتقادي ـ أنه لا بدّ من وجود مراكز متعددة للسلطة، ليس لأي منها سيادة كاملة، وليس بمقدورها ذلك، وذلك بدلاً من وجود مركز واحد وسلطة سيادية. ورغم أن الشعب هو صاحب السيادة الشرعي الوحيد، غير أنه لا ينبغي حتى للشعب أن يكون سيداً مطلقاً، ومن ثمّ لا يكون لأي قطاع من قطاعات الشعب ـ كالأغلبية ـ أن يحظى بسيادة مطلقة... [هذا التوزيع للسلطة] يمكن أن يحل النزاعات بصورة سلمية: لأن كل مركز من مراكز السلطة يواجهه مركز آخر، والسلطة ذاتها يجري ترويضها وتهذيبها والتحكم فيها وتقييدها لأهداف إنسانية لائقة؛ وذلك لأنه حتى الأقليات ستُمنَح فرصاً لتعترض على

القرارات [الخاصة بها]؛ ولأن المفاوضات الدائمة بين مراكز السلطة المختلفة تعد أمراً ضرورياً لاتخاذ القرارات. . . ليس لأجل مصلحة فئة واحدة فقط، ولكن لأجل المصلحة المشتركة لكافة أطراف الخلاف».

لذا فإن مفهوم الصراع بالغ الأهمية ـ في النظرية التعددية ـ وهو يكمن في بيان العنصر الدينامي لتصور التغيير الاجتماعي الذي تقوده المجموعات الاجتماعية ـ الاقتصادية كمراكز لمأسسة السلطة. وقد جرى تسويغ التعددية الاجتماعية ـ الاقتصادية كمعيار أساسي للتمايز المؤسسي في المجتمع الغربي من خلال هذا الطرح استناداً إلى الفرضية الضمنية بحتمية التغيير الاجتماعي. ويعد مفهوم الصراع هو العنصر المشترك للتفسيرات التعددية والواحدية للدولة.

ومن اللافت جداً أن مفهوم الصراع في النظرية التعددية ـ وخاصة وفق تفسير روبرت دال ـ قد تأثر بالتصور الهوبزي للطبيعة البشرية. يرى دال ـ متبعاً هوبز الذي كان شخصية محورية فيما يتعلق بنظريات السيادة والطبقية ـ أنّ الصراع يبدو مظهراً لا مفر منه في الحياة المجتمعية، ومن ثمّ في الحياة البشرية؛ لأن البشر لديهم مصالح متنوعة. وقد نشأت فكرة تنوع القدرات والمصالح على يد جيمس ماديسون، وهو الشخصية الرائدة في دعم التعددية إبان تأسيس المنظومة الدستورية الأمريكية.

ووفقاً للنظرية التعددية فإن الإنسان الذي يتقيد وجوده ككائن اجتماعي بمجموعة من الميول المتعارضة التي تجعله عضواً في بعض المنظومات السياسية، لا يستطيع العيش مع غيره دون صراع؛ ولذا فإن المجتمعات تبحث عن طرق لضبط الصراع بصورة تجعل حياة المجتمع ممكنة ومحتملة. كما تقود فرضية أن الصراع حقيقة طبيعية لا مفرّ منها في الحياة البشرية إلى فرضية تالية بأن الفصائل والأحزاب والجماعات هي حقائق طبيعية في الحياة الاجتماعية. وحين يقول شخص ما: إنه يعارض كل فصيل أو حزب، فإن ما يعنيه عادة هو أنه يعارض كل فصيل وكل حزب إلا مصلحة فصيله وحزبه ومصلحته الخاصة. ومن الممكن اعتبار فرضية أن التعددية طبيعية في الحياة الاجتماعية ـ الاقتصادية امتداداً جوهرياً للفرضية الفلسفية القائلة بالكون التعددي.

وتستقي النظرية التعددية إلهامها من منهج التفاعل الجماعي مع السياسة، مؤكدة أن السياسة هي نتاج لتفاعلات جماعية وصراعات يجري التوصل فيها إلى مقاربة تحقق توازن مستقر وفعال في العموم بين مصالح تلك الجماعات. وينطوي هذا الطرح ضمنياً على عملية مساومة تنافسية مفتوحة إلى حد بعيد. وكما يشير كيلسو (Kelso, 1978: 13) بصورة بالغة التحديد فإن ممثلي التعددية السياسية - كنظرائهم من داعمي سياسة عدم التدخل في الاقتصاد - يرون المعترك السياسي كسوق تنافسية يمكن لأي صاحب مشروع الدخول إليها للترويج لآرائه. وهم يرون الحياة السياسية كمراكز تأثير عديدة متخصصة وظيفياً تستميل جماهير عدة، وتتنافس على كسبها وكسب مسؤوليها المنتخبين. وفي هذا الإطار النظري للتعددية السياسية لا تمثل قيادات هذه الجماعات والتنظيمات الخاصة والعامة نخبة سلطة؛ لأنها تفتقر إلى وسائل التواصل فيما بينها أو لا توجد وسيلة لتنسيق نتائج السياسات.

ويقول ليندبلوم (Lindblom, 1977: 258) أحد ممثلي التعددية السياسية: إن هذه الجماعات ومراكز التأثير المتخصصة وظيفياً مرتبطة معاً من خلال مفهوم دوركهايم للتضامن العضوي، وذلك عن طريق الاختلافات التي تجعلهم معتمدين على بعضهم البعض. وعلى المنوال نفسه يحاول روبرت دال في كتابه **من يحكم** (١٩٦١) توضيح أنه على الرغم من أن عدداً قليلاً من الناس ما زال هو الذي يؤدي معظم عمليات الحكم، هناك تخصص وظيفي معتبر في مجالات محددة، مثل: التعليم، والطرق السريعة، وغيرها. والموقف التنافسي يجبر الجماعات المشاركة أن تعتمد على مسؤولين عموميين شرعيين لديهم علاقات متوازِنة وفق هذه النظرية. ومن ثمّ فإن تسوية الصراعات الكبرى تحال إلى أشخاص منتخبين وفقاً لهذه العلاقات، وغالباً ما تُحل من قِبلهم، بينما على هؤلاء الأشخاص بدورهم أن يتسموا بالحساسية، ليس فقط تجاه توازن مصالح الجماعات النشيطة، ولكن أيضاً تجاه مصالح الجماعات الأقل ظهوراً، والتي يمكن أن تتجلى أهميتهم في عديد من الاستجابات وتبعات يوم الانتخاب.

إن هذه البنية الجماعية تخلق منظومة سياسية ذاتية التنظيم وذاتية الإصلاح، شبيهة بنظرية اليد الخفية عند آدم سميث، حتى إنه إذا بدأت

جماعات معينة بتكديس مقادير مفرطة من السلطة، فإن القوى المقابلة ربما تصبح نشيطة في منع إساءة استخدام السلطة عن طريق تقييد أفعالها والحد منها. ويعدّ ترومان (Truman, 1951: 114) ظاهرة «الائتلافات والجماعات المحتملة» هذه هي العقبة الرئيسة أمام احتكار السلطة. وينبغي أن يكون هذا الائتلاف بين جماعات المصالح مقيداً بمدة زمنية للحيلولة دون تأسيس مجموعة من النخبة، حيث يرى ساير وكوفمان (Sayre and Kaufman, 1970: 710) أن الطبيعة ذاتية التنظيم للمنظومة السياسية مستمدة من وجود مراكز متعددة لصناعة القرار.

إن التوضيح النظري للتعددية السياسية يستند إلى تفسير محدد للسلطة، بحسب تحليلنا السابق. وهناك فرضيتان جوهريتان للمنهج التعددي فيما يتعلق بتفسير السلطة؛ فالفرضية الرئيسة الأولى هي أنه لا يمكن افتراض أي شيء بصورة قطعية فيما يتعلق بالسلطة في أي مجتمع، وذلك يتضمن رفضاً لنظرية الطبقية التي تفترض بالضرورة وجود جماعة حاكمة للمجتمع؛ بينما تجري الفرضية الثانية على النقيض من فرضية نظرية التقسيم الطبقي التي تقول بأن توزيع السلطة يعد بدرجة ما مظهراً دائماً للبنية الاجتماعية. فأنصار التعددية يرون أن السلطة قد ترتبط فقط بقضايا، وأن القضايا يمكن أن تكون عابرة أو مستمرة، بصورة تستحث تكوين ائتلافات بين جماعات المصالح والمواطنين، تتراوح في استمراريتها ما بين لحظية إلى شبه دائمة (Polsby, 1971: 115).

وهكذا فإن الخصائص والأركان الجوهرية للنظرية التعددية الحالية تستند إلى خلفية فلسفية جرت مناقشتها سلفاً، يمكن تلخيصها فيما يلي: (١) منهج التفاعل الجماعي في السياسة؛ (٢) الاختلافات في نمط التأثيرات والتفاعلات بحسب القضايا والنطاق؛ (٣) رفض الفرضيات القطعية بشأن السلطة؛ (٤) بُنى المصالح المختلفة والمتنافسة؛ (٥) تقبل الحياة السياسية كمراكز متعددة متخصصة وظيفيّاً؛ (٦) الافتقار إلى وسائل التواصل فيما بين قيادات المجموعات؛ (٧) غياب النشاط التنظيمي الموحد والمنسق والتعبوي؛ (٨) الخصائص شبه الدائمة لتوزيع السلطة؛ (٩) السلوك الإنساني كنتيجة للقصور؛ (١٠) الخصائص المقيدة زمنياً للائتلافات؛ (١١) تنويع الأدوار القيادية.

واستناداً إلى هذه الفرضيات والخلفية الفلسفية فإن نظرية التعددية ـ كحامٍ للديمقراطية التعددية في الولايات المتحدة ـ تطرح رداً على نظرية النخبة الحاكمة، وعلى هؤلاء الذين يرون النظام الرأسمالي «فاسداً واستغلاليّاً».

الخلفية الفلسفية للتعددية

بحسب سبينوزا فإن نظام الأفكار هو نظام الأشياء نفسه (*ordo idearum est ac ordo rerum*). وتعد الخلفية الفلسفية للتعددية ـ كتفسير خاص لمفهوم السلطة (توزيع السلطة) ـ قديمة قِدَم تاريخ الفكر السياسي، رغم أن عديداً من العلماء يرون أن التعددية الحديثة قد ازدهرت فقط في الربع الأول من القرن العشرين، أي: إن «فكرة الدولة ـ كمجرد نموذج واحد من بين الهيئات السيادية التي يقدم أفراد المجتمع الحديث الولاء لها ـ تعود إلى نظريات أوتو فون جيرك، وميتلاند في نهاية القرن التاسع عشر» (Burns, 1963: 112).

ووفقاً للرأي التقليدي فإن البنية الاجتماعية بالغة التمايز والتجزؤ للمجتمع الصناعي ـ مقارنة بالمجتمعات قبل الصناعية ـ قد أنتجت مفهوم «المجتمع التعددي الذي يشير إلى فكرة تألّف المجتمع الصناعي من قطاعات منعزلة تنظيميّاً تتطلب من الفرد في العصر الحديث القدرة على لعب أدوار متباينة، ومن ثمّ فهي تغرس فيه هُويات متباينة» (Zijdervald, 1972: 127). والنقاش الحالي يدور حول هذه التفسيرات السوسيولوجية والفنية، ولكنه يفتقر إلى بحث أصول المنهج التعددي وخلفيته الفلسفية. ولكن لا يمكن لهذه الفرضية، القائلة بأن التعددية هي نتاج للمجتمع الصناعي، ولا للمقاربة التقليدية بأن التعددية السياسية هي نقد أو رد فعل إزاء فكرة الدولة ذات السيادة اعتماداً على الواحدية المجردة ـ أن توضح الاستمرارية الفلسفية الثقافية المتأصلة للتعددية، والفكر السياسي الغربي في هذا السياق. ويمكننا توضيح الخلفية الفلسفية للتعددية السياسية بالإحالة على تحليلنا للنموذج الغربي في الفصل الثاني.

ورغم أن الروايات التاريخية للتعددية تعزو مصادرها في عديد من المجالات العلمية إلى و. جيمس (في مجال الفلسفة)، وإلى العصور الوسطى، ودراسات أوتو فون جيرك حول هذا الموضوع (في مجال

القانون)، وإلى الرسالة البابوية للبابا ليو الثالث عشر(*)، وإلى عديد من الحركات الكنسية في القرن التاسع عشر، وإلى النقابية(**) syndicalism (في مجال السياسة)، وذلك إن قبلنا الفرضية الرئيسة للفكر التعددي بأنه «مراكز متعددة للسلطة» أو «توزيع السلطة»، إلا أنه لا بدّ من تقصي الخلفية الفلسفية للتعددية فيما يتعلق بتسويغ السلطة السياسية، وذلك للوصول إلى تحليل كامل للوحدة النموذجية المنهجية والنظرية للتراث الفلسفي ـ السياسي الغربي.

ومن المنظور الكوني والوجودي فإن للتعددية الفلسفية علاقات بارزة بالرؤى الكلية للعالم (Weltanschauungs) لمذاهب الواحدية الحلولية والشِّركية. وقد عدّ كثير من المفكرين التعددية صورة معينة من صور الشرك المعاصر، نظراً للفرضية التعددية بأن «لا شيء سوى المتعدد، والكثير، والمتنوع ـ يعد واقعاً حقيقيّاً» (Fries, 1969: 139)؛ حيث يجمع جيمس بين هذا التصور متعدد المراكز للتعددية الفلسفية، وتصورٍ تعددي للإله والكون، استناداً إلى نقد شاملٍ للتصور التوحيدي الكوني والوجودي بأن الله وخلقه متمايزون تماماً. ووفقاً لتحليل جيمس فإن النتيجة الوجودية للتوحيد هي تقبل الإنسان كمجرد كائن وجودي منفصل عن الله وليس شريكاً حميماً. كما تمثل نظريته التعددية الكونية والوجودية والمعرفية البديلة ـ القائمة على تصور بديل للإله ـ دمجاً لافتاً للشرك والواحدية الحلولية كهوية فلسفية: «دائماً ما كان الإله، كروح حميمة وعلة للكون، يبدو لبعض الناس مفهوماً أجدر من الإله كخالق خارجي» (James, 1909: 28). «في أي تفسير ممكن للنظام النفساني الشامل (pan-psychic)، نحن بالفعل أجزاء داخلية من الإله كما أننا [في الوقت ذاته] مخلوقات خارجية. إلا أنه نظراً لكون الإله غير مطلق، ولكنه يعد بذاته جزءاً عند تصور النظام من منظور تعددي، فمن الممكن اعتبار وظيفته على أنها غير مختلفة كلياً عن وظائف الأجزاء الأخرى الأصغر، ومن ثمّ على أنها مشابهة لوظائفنا» (James, 1909: 318).

لقد نشأ هذا الدمج [بين مفهوم المطلق والجزء] في العصور القديمة،

(*) في النص الإنكليزي ليون الثالث والعشرين، وهو خطأ مطبعي (المترجم).

(**) Syndicalism مذهب سياسي اقتصادي مناهض للرأسمالية يهدف إلى سيطرة النقابات العمالية على الاقتصاد من خلال التحكم في عمليات الإنتاج والتوزيع والملكية (المراجع).

وهو يمثل مرحلة انتقالية من فكرة المطلقات المتعددة (الشرك)، أو اللامطلق (بسبب القبول بمطلقات متعددة في الوقت ذاته) إلى فكرة التماهي مع المطلق (الواحدية الحلولية). ويتمثل التناقض في تعددية جيمس الفلسفية في أنه يحاول رفض خصائص معينة تتعلق بالمطلق بصورة تقليدية؛ فهو يطرح مثلاً صورة ذهنية لمطلق غير محيط، ولكنه لا يشرح كيف لكائن أن يكون مطلقاً دون أن يكون محيطاً، وذلك لأن الافتقار إلى الإحاطة يعني ـ منطقيّاً ـ النسبية في الوقت ذاته. فالكون المتعدد عند جيمس يبدو كـ«حشد من العوالم النفسية الكبرى، التي تندمج فيها الأرواح البشرية كافة» (Chuan, 1927: 201).

هناك علاقة واضحة بين هذا التصور الواحدي الحلولي للإله والتفسير المضاد للغائية للتعددية الفلسفية: «ليس هناك نظام متأصل في الحقيقة، ولكننا نحن من نضفي النظام على العالم باختيار الأشياء، وتقصي العلاقات لإشباع اهتماماتنا الفكرية» (James, 1909: 10). والامتدادات القيَمية والمنهجية لهذه التعددية الوجودية هي البراغماتية والتجريبية الراديكالية.

إن التجريبية الراديكالية هي البعد المعرفي للتعددية الفلسفية، حيث يرى جيمس أن التجريبية تعني عادة توضيح الكليات من خلال الأجزاء، وأن العقلانية تعني عادة توضيح الأجزاء من خلال الكليات. ومن ثمّ فالعقلانية تحفظ الوشائج مع الواحدية؛ نظراً لأن الكلية تتسق مع الاتحاد، بينما التجريبية تنحو تجاه الآراء التعددية: «بما أننا بالفعل نجد فجوات في تجربتنا فإن فرضية الكون المتكتل الذي يتكامل من خلال الأجزاء في نظام واحد، واهيةٌ تماماً» (James, 1909: 217-222). وعلى نقيض هذا الرأي فإن أنصار الرأي المعارض يقولون: إن التعددية تمزق الروابط والعلاقات التي تحكمها وتجمع «الكثرة والتنوع في موقف عدائي متبادل» (Stahlin, 1961: 146). هذه الأفكار المتعارضة هي امتدادات للتعارض بين الصور الجزئية للتعددية والصورة الكلية للواحدية. ويختتم جيمس (James, 1909: 324) كلامه بالقول: إنه في الصورة الجزئية (the each-form) قد يرتبط الشيء ـ عن طريق أشياء وسيطة ـ بشيء آخر، دون أن تكون بينه وبين ذلك الشيء رابطة مباشرة أو جوهرية، بينما لا تسمح الصورة الكلية (the all-form) بتناول الروابط أو إسقاطها؛ لأن الأجزاء في الحالة الكلية منخرطة معاً بصورة جوهرية ودائمة.

والبراغماتية التي هي افتراض صحة فكرة في حال استصحابها لمنفعة تالية - ذات تأثير في ممثلي التعددية السياسية، بينما التجريبية تصبح أداة منهجية لاكتشاف بنية السلطة القائمة «للعالم الحقيقي» وتسويغها. وقد كانت براغماتيته في الواقع رد فعل إزاء طريقة الفكر الواحدية التقليدية في صورة المثالية الهيغلية والهيغلية الجديدة (Hsiao, 1927: 177). وهناك صلة نظرية وتصورية وثيقة بين البراغماتية والنفعية، يمكن «عزوها - في صورتها الحديثة - إلى القرن السابع عشر على الأقل، ويمكن للمرء أن يدرج فيها مفكرين محافظين، مثل: بيلي (Paley) من جانب، وأناركيين [لاسلطويين] فعليين، مثل: غودوين، من جانب آخر» (Bramsted and Melhuish, 1978: 13)، رغم أنه قد جرت منهجتها على يد بنتام الذي كانت فرضيته النفسية الأساسية هي أنّ ما يسعى الناس لبلوغه في الحياة فعليّاً هو المتعة والسعادة. وقد كان حكمه القِيمي الجوهري هو أن المتعة هي الشيء الوحيد الذي يمكن تحقيقه لذاته. ويظهر فضل جون ستيوارت ميل على جيمس في المرحلة التحضيرية لفكرة البراغماتية كقاعدة قيمية للتعددية السياسية الحديثة.

ومن الممكن عدّ كل هذه الخصائص الوجودية والمعرفية والقيمية والمنهجية الأساسية للتعددية الفلسفية - السياسية، كالتعددية الفلسفية والبراغماتية والتجريبية الراديكالية، يمكن عدها امتداداتٍ حديثة للتجريبية الأرسطية والأبقراطية والشِّركية القديمة داخل السمة الاستمرارية للتراث الغربي.

وباختصار، يمكننا القول: إن الخلفية الفلسفية للتعددية السياسية الحديثة ينبغي تحليلها في سياق الواحدية الحلولية والشركية الوجودية والبراغماتية القيمية والنفعية، فغياب أي فكرة عن العلو الوجودي ككينونة مطلقة حية في الأنطولوجيا الواحدية الحلولية والشركية يؤدي إلى تفسير القوى الإلهية وقوى أي كائنات أخرى بأنها موجودة في المجال الأنطولوجي نفسه. إن أوجه التشابه بين الأساطير الإغريقية القديمة - والتي أظهرت وجود علاقة بين الآلهة ونمط الحياة الأرستقراطية - تنطوي على صلات نظرية وتصورية مباشرة بهذه الرؤية الكلية للعالم، استناداً إلى القرب والتفصيل الكوني - الوجودي. وتشكل هذه المقاربة طريقة لتسويغ بنى السلطة القائمة دون الإحالة على متعالٍ أنطولوجي داخل إطار تراتبي بصورة تنتج تسويغاً غير وجودي للسلطة السياسية. وقد أدى تفصيل الألوهية كنتيجة للأنطولوجيا

التعددية والشركية على الصعيد الفلسفي إلى تسويغ السلطة التعددية على صعيد اجتماعي من خلال عملية تكوين رؤية كلية للعالم، بينما صارت الصورة الذهنية لإله حميم كفرضية نهائية للواحدية الحلولية أساساً لتسويغ هياكل السلطة القائمة من خلال تصور لغائية طبيعية توجهها «اليد الخفية». إن تصور القوة الممتنعة وجوديّاً للتعددية الاجتماعية ـ الاقتصادية الغربية ضمنياً يقطع الصلة بين الأنطولوجيا والسياسة جنباً إلى جنب مع هذه العناصر الواحدية الحلولية والشركية الضمنية، كما يضفي عليها الصبغة المنهجية من خلال منهجية التجريبية الراديكالية.

السلطة المُسوَّغة وجودياً والتعددية الدينية ـ الثقافية الإسلامية

السلطة السياسية المسوغة وجوديّاً

على نقيض التجربة الغربية فإن التراث الإسلامي ينطوي على تفسير وتسويغ للسلطة السياسية متمركز حول الإله، وأصبح هذا التفسير يمثل الخلفية النظرية للتعددية الدينية ـ الثقافية والواحدية النظامية في التاريخ الإسلامي. فالعلو الوجودي الذي يدور حول مفهوم الإله ذي الوجود الحي يشير ضمنيّاً إلى سلطة سياسية مسوغة وجوديّاً في الثقافة والصور الذهنية السياسية الإسلامية، وأن هذه السلطة مبنية على افتراض صلة قوية ومباشرة بينها وبين العلو الوجودي. فالسابقة الوجودية بأن القوة والسلطة تعود إلى الله كلياً تؤدي إلى نتيجة سياسية، مفادها أن السلطة السياسية يمكن تسويغها فقط من خلال تفسير وجودي للسلطة. ويشكل هذا التصور للسلطة إطاراً شموليّاً لطريقة الفكر الفلسفية ـ السياسية، إلى جانب فكرة التكليف البشري ووحدة الحياة.

وتعود الصلة القوية والمباشرة بين العلو الوجودي والسلطة السياسية في الأصل إلى القرآن والسنة كمصادر للعقائد والفقه كنظم نظرية وشرعية شاملة، حيث صارت دعوة القرآنِ الإنسانَ إلى طاعة الله ورسوله و«أولي الأمر منكم» هي الأساس، ليس فقط للصلة بين الوجود والسياسة، ولكن أيضاً للتسويغ الوجودي للسلطة السياسية في كتابات منظري السياسة المسلمين كافة. وقد أيدت هذه الدعوةَ القرآنيةَ أحاديثُ عدة، مثل حديثَي: «**مَنْ أَطَاعَنِي فَقَدْ أَطَاعَ اللهَ، وَمَنْ أَطَاعَ الإِمَامَ فَقَدْ أَطَاعَنِي، وَمَنْ عَصَانِي فَقَدْ عَصَى اللهَ، وَمَنْ**

عَصَى الإِمَامَ فَقَدْ عَصَانِي»، و«**اتَّقُوا اللهَ، وَإِنْ أُمِّرَ عَلَيْكُمْ عَبْدٌ حَبَشِيٌّ مُجَدَّعٌ كَأَنَّ رَأْسَهُ زَبِيبَةٌ فَاسْمَعُوا لَهُ، وَأَطِيعُوا**» (أبو يوسف، ١٩٧٧ : ١٠). فهذان الحديثان مثالان بارزان للأحاديث التي تطرح هذه الصلة النظرية.

ولا يكاد التراث السياسي الإسلامي المتراكم يحوي أيّ محاولة لتسويغ السلطة السياسية دون الإشارة إلى هذا البعد الوجودي. فالتوازي بين المقاربات الوجودية والسياسية في الإسلام حول قضية السلطة السياسية هو السمة المميزة الأساسية لهذا التراث، مقارنةً بالتراث الفلسفي ـ السياسي الغربي، فهو لا ينطوي فقط على منح الفرد هوية سياسية محددة، ولكن أيضاً على تحديد مهمة الدولة في مأسسة السلطة السياسية ووضع القيود لها. ولا بدّ من عدّ المبدأ الذي جرى تعيينه في الأحاديث ـ من أنه ينبغي حتى على الشريف العربي في بعض الأحيان طاعة العبد الحبشي المُجدَّع الذي له رأس كأنه زبيبة ـ مبدأ ثوريّاً حين نقارنه بعصر الإقطاع في أوروبا الغربية، حيث كانت صور تحديد الهوية والتوجهات تتقرر فقط من خلال تمايز اجتماعي ـ اقتصادي شبه طبقي. ومن غير الممكن تفسير هذه الحقيقة إلا من خلال اعتماد مسألة تحديد الانتماء الاجتماعي ـ السياسي على الانتماء الوجودي في مواجهة العلو الوجودي. فالطابع المميز لمبدأ المساواة الاجتماعية ـ السياسية والاجتماعية ـ الاقتصادية الإسلامي هو نتيجة قيمية لبعده الوجودي بأن لكل إنسان نفس الموقع الوجودي المماثل للموقع الوجودي لغيره من البشر، ومن ثمّ فهو لا يحظى بأي فضل على غيره باستثناء أدائه للتكليف الإلهي (التقوى).

إن فكرة كون القوة والسلطان ملكاً لله كليةً تشير ضمنيّاً في الوقت ذاته إلى كون القوة ـ على هذه الأرض ـ نسبية ومحدودة زمانيّاً، سواء أتت في شكل المواد الاقتصادية أو المكانة السياسية؛ ولذا فإن ممارسة السلطة يمكن أن تتجلى فقط بعد تسويغها من خلال الإحالة على قوة الله. ويعد مفهوم الولاية ـ كما استخدمه ابن تيمية ـ مصطلحاً رئيساً نموذجيّاً في بيان هذه المقاربة للسلطة السياسية؛ فقوله بأن الولايات كتحقق للقدرة والسلطان هي من القربات التي يتقرب بها الإنسان إلى الله كخليفة له، والتي بها يكون أهل السلطان نواباً عن الله ـ يعدّ صيغة جيدة لبيان العلاقة المتوازية بين التسلسل الهرمي الوجودي والسياسي. ولا يستخدم هذا المصطلح لمجرد الإشارة إلى

سلطة الخليفة كشخص على رأس الهرم السياسي، ولكن أيضاً للإشارة إلى الولايات في الأمور العامة في المجمل، بما في ذلك مستويات الحكم كافة. ووفقاً لابن تيمية (١٩٨٨ب: ١٨) فإن هذه السلسلة من التكاليف الأخلاقية ـ السياسية تقوم على حديث: **«كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْؤول عَنْ رَعِيَّتِهِ»** (البخاري، الأحكام، ١؛ مسلم، الإمارة، ٢٠). ومثل هذا التفسير يعني توسيع نطاق المسؤولية الأخلاقية ـ السياسية والسلطة الاجتماعية ـ السياسية في المجتمع بأسره؛ وذلك لأن كل إنسان يصير سيداً وخادماً في الوقت ذاته، كما يقول الفارابي.

إن لتصور السلطة السياسية المسوغة وجوديّاً نتيجتين بارزتين: أولاهما تتعلق بأصول هذه السلطة، والأخرى تتعلق بممارسة السلطة. فمسألة أصول السلطة هي قضية عقائدية، بينما مسألة ممارسة السلطة هي قضية تتصل بالفقه وبمأسسة السلطة السياسية. ومن ثمّ فعلاقة الترابط بين العقائد والفقه داخل الإطار الكلي [للإسلام] يجعل من السلطة السياسية المسوغة وجوديّاً نقطة ارتكاز للثقافات والنظريات السياسية الإسلامية. وهنا تحدد السوابق المتعلقة بأصول السلطة، من حيث هي الإحالة على سلطان الله، مهمة الدولة بأنها المأسسة النهائية للسلطة السياسية؛ ولذا يمكننا ـ باستخدام «الأنواع المثالية» لنظريات الدولة الحديثة ـ القول: إن الدولة الإسلامية ـ كمحل للسلطة السياسية ـ تعدّ أداة محورية وجوديّاً، وذات صيغة متعالية مؤسسيّاً؛ فهي محورية وجوديّاً لأنها أداة حكم تسهم في تشكيل بيئة اجتماعية ـ سياسية تمكن من تأسيس العلاقة الوجودية، بين الله ذي السلطان المطلق وخلقه، بأفضل صورة داخلها؛ ولذا فعلى النقيض من بعض أنواع الشمولية الغربية المتمركزة حول الدولة فالدولة ـ في النظريات السياسية الإسلامية ـ لا تعني فقط النظام المجرد، ولكن وجودها يمكن تسويغه فقط من خلال كونها أداة لتحقيق العلاقة الوجودية.

التوازن/ الاستقرار الاجتماعي وتصور التطور الدائري: مأسسة السلطة

لقد خلقت هذه الأداتية instrumentality النظرية [للدولة] مأسسة متعالية في التاريخ السياسي الإسلامي؛ حيث مارست السلطة السياسية المسوغة وجوديّاً أداء مهمتها الأساسية، والتي صاغها ابن تيمية على أنها حفظ

حدود الله من خلال تهيئة الأحوال لدفع الإنسان لعبادة ربه حق العبادة. وقد وقع التسويغ النظري للتعالي النظامي كنتيجة لتركيز السلطة السياسية لأداء هذه المهمة الجوهرية، وذلك عن طريق تأسيس علاقة تلازم بين الغائية الكونية والنظام السياسي، حيث يقدم الفارابي والغزالي وفخر الدين الرازي أمثلة نموذجية لهذه العلاقة في تفسيراتهم العضوية للنظام السياسي من خلال تشبيهات بيولوجية، قائلين: إن هيكل الحكم بأكمله شبيه بالجسم البشري.

وقد استخدموا هذه الحجة العضوية لدعم مقولاتهم بشأن صفات الإمام، فلا بدّ للرئيس الأول عند الفارابي والسايس المطلق عند الرازي أن يكونا على أتم صفة بشرية ممكنة؛ وذلك لحقيقة أن صفات القائد السياسي قد صارت المسألة الرئيسة لهيكل السلطة المركز هذا. وقد رأى الجاحظ أن الإمام من الناحية المثالية لا بدّ أن يتمتع بخصال عقلية وخُلقية فائقة (Al-Jâhiz, 1969)، بينما شبه الفارابي الرئيس الأول بالإله؛ لأنه يضع كل شخص وكل شيء في الموضع الأنسب. ويعد طرح الفارابي تكييفاً لافتاً للغائية الكونية لمناسبة النظام السياسي (الفارابي، ١٩٦٤).

إن هذه الدقة في إنشاء النظام الاجتماعي ـ السياسي كامتداد للغائية الكونية تؤدي إلى أربع نتائج بارزة في نظرية التاريخ السياسي الإسلامي، وفيما ترتب عليها من ممارسات: (١) تبعية الاقتصاد للسياسة؛ (٢) تصور التطور الدائري للنظام والاستقرار الاجتماعي على أنه متمركز حول العدل، مقارنةً بالمشروع التعددي الحيوي للتغيير الاجتماعي؛ (٣) رؤى المساواة ـ التضامن في الهيكل الاجتماعي (التعاون)، مقارنة بالتقسيم الطبقي الاجتماعي ـ الاقتصادي الذي ينجم عن سوء استخدام الثروة في يد بعض الجماعات الاجتماعية ـ الاقتصادية؛ (٤) تكثيف السلطة من خلال المركزية المؤسسية للهيئات الحكومية لدعم النظام السياسي، مقارنة بالتعددية المؤسسية الاجتماعية ـ الاقتصادية المستقلة التي تستند إلى التوزيع الاجتماعي ـ الاقتصادي للقوة المادية.

وتعد النتيجتان الأولى والثانية مهمتين لفهم الوعي السياسي الإسلامي، والذي يتقبل النشاط السياسي على أنه مهمة خاصة في إقامة العدل في العالم بأسره. وهناك في الكتابات السياسية للتاريخ الإسلامي مقاربة عامة لصالح

تبعية الاقتصاد للسياسة. فقد كانت السياسة ـ في واقع الأمر ـ مرتبطة دائماً وبصورة مباشرة بالمسلمات القيمية من خلال تصور محدد للأخلاق. وربما يصاغ اتجاه التأثير النظري والتصوري على أنه منطلق من الوجود إلى المعرفة، ومن المعرفة إلى القيم (الأخلاق)، ومن القيم إلى السياسة، ومن السياسة إلى الاقتصاد (العالم المادي).

وقد انطوى التحليل السياسي الأفلاطوني على صور موازية لتبعية الاقتصاد للسياسة في الإسلام. وتعد استنتاجات ابن رشد في تعليقه على **الجمهورية** بالغة الدلالة كمؤشرات على الذهنية الإسلامية، وعلاقتها بالتفسير العضوي للمجتمع[٥]، ومعارضتها للتعددية الاجتماعية ـ الاقتصادية في الحضارة الغربية: «أما سائر المدن فإن كل واحدة منها هي في الحقيقة مدن متعددة، حتى وإن كانت منازلها في مكان واحد؛ لأن [سياسة] هذه المدن فيها إنما هي من أجل تدبير البيت، لا تدبير البيت من أجل السياسة المدنية. فإذا اتفق وسموها مدينة واحدة فإنما ذلك بالعرض؛ لأن حال المدينة الفاضلة وأجزائها كحال الجسم ككل؛ فاليد والرجل ـ مثلاً ـ إنما وجودهما في الجسم هو فقط من أجل باقي الأعضاء التي فيها. أما هذه المدن فالأمر فيها عكس هذا، واجتماعها في الأغلب إنما يكون بنوع من الاضطرار لحفظ البيت» (Ibn Rushd, 1966: 151). كما يقول: إن هذا بيِّن بنفسه لمن تمرَّس بعض التمرس في هذا العلم.

إن مقولة ابن رشد التي توازي مقولة أفلاطون بأن العدالة تتمثل في كون كل واحد من أهل المدينة لا يقوم إلا بعمل واحد من الأعمال التي تحتاجها، وهو العمل الذي أُعِدَّ له بالطبع (Ibn Rushd, 1966: 160)، تعزز تأكيد تبعية الاقتصاد للسياسة لأجل استقرار البنية الاجتماعية ولديمومة الدولة الفاضلة[٦]. ويعد التصنيف التراتبي للصنائع دليلاً واضحاً آخر على تبعية

(٥) تعد مقولة ابن رشد: «فليس هناك شيء أجلب للشر والإرباك للمدينة من أن يردد أهلها في أمر من الأمور: «هذا لي، وهذا ليس لي»، وأنه «لذلك يتألم الجسد كله إذا تألم الإصبع الواحد منه، ويسري هذا الألم في الجسد كله، فيقال: إنه عليل» تُعَدُّ مثالاً توضيحياً من بين أمثلة أخرى عديدة يطرح فيها تفسيره العضوي (Ibn Rushd, 1966: 171).

(٦) «وهذا هو العدل المدني؛ كما أن الزيغ في المدن يكون بسبب الجور، لا يمكن أن يكون شيئاً غير أن ينشأ كل واحد من أهلها على أكثر من شيء واحد، فينتقل من شيء إلى آخر، ومن فعل إلى =

الاقتصاد للسياسة في فلسفة ابن رشد السياسية، والتي تستند إلى فرضيات كون صناعة السياسة ـ كصناعة سياسة حكم المدن ـ هي الصناعة الرئيسة لجميع الصنائع بإطلاق، وأن هناك قوة فكرية رئيسة هي القوة التي تنقل أفعال هذه الصناعة إلى حيز الوجود المادي (Ibn Rushd, 1966: 194). وتأتي الصنائع العملية الأخرى ـ التي هي جزء من الحياة الاقتصادية ـ تابعة للصناعة الرئيسية، أي: السياسة.

ومن ناحية أخرى فإن فكرة التطور أحادي الخطية من خلال توسيع نطاق القوة المادية في الوعي السياسي الغربي، والذي تطور في عصر التنوير على وجه الخصوص، ليس لها أي موضع في الأساس القيمي لهذه الذهنية الغربية. بينما ركز التفسير الدائري [في الوعي الإسلامي] للاستقرار الاجتماعي في [قيمة] العدالة كما صاغها فخر الدين الرازي، وابن خلدون، وهذا هو الاختلاف [بين المنظومتين الغربية والإسلامية] الذي يوضحه تورسون بيك.

فمن جانبه يرى فخر الدين الرازي الاستقرار الاجتماعي بالصورة التالية: العالم بستان ساقيه الدولة، والدولة سلطان حاجبه الشريعة، والشريعة سياسة تحفظ المُلك، والملك مدينة يقيمها العسكر، والعسكر يكفلهم المال، والمال يحصل من الرعية، والرعية يُستعبدون بالعدل، والعدل هو مدار الخير لهذا العالم.

هذه المعادلة بالغة الشبه بصياغة ابن خلدون حيث يقول: إن «العالم بستان سياجه الدولة، والدولة سلطان تحيا به السنة، والسنة سياسة يسوسها المُلك، والملك نظام يعضده الجند، والجند أعوان يكفلهم المال، والمال رزق تجمعه الرعية، والرعية عبيد يكنفهم العدل، والعدل مألوف وبه قوام العالم، والعالم بستان» (Lambton, 1985: 137). وقد قام رجل الدولة والمؤرخ

= فعل، ومن مرتبة إلى مرتبة». ثم يختتم بقوله: إن هذه الإساءة تكون بادية للعيان في تحول الأصناف بعضها إلى بعض، مثال ذلك حال من وُلد قزماً [يعني مقتصداً ثرياً] وأراد، بفضل اقتصاده، أن يصير على هيئة المحاربين، بل الأكثر من ذلك [أن يصير] على هيئة الرئاسة ـ وهي عند أفلاطون طبقة الحراس (Ibn Rushd, 1966: 160-161). وربما يوضح تحليله عملية تدهور النخبة العسكرية (seyfiyye؛ وخاصة طبقة الإنكشارية) في الدولة العثمانية بسبب الحقيقة التاريخية من أنها كانت قوة عسكرية بالغة الحيوية حتى تم تغيير الطبيعة المهنية بين هذه الطبقة المحاربة والجماعات الاقتصادية.

العثماني في نهاية القرن الخامس عشر تورسون بيك ببسط هذا التصور الدائري للاستقرار الاجتماعي المعتمد على العدالة إلى الفلسفة السياسية العثمانية، مؤسساً علاقة دائرية تبدأ بالعدالة، وتنتهي عندها: القوة للعدالة، والجند للقوة، والمال للجند، والرفاه للمال، والعدالة للرفاه (Inalcik, 1964: 43).

ولا يمكن داخل مثل هذا الإطار تسويغ تهديد العدالة كقيمة أساسية في الغائية السياسية من خلال تقويض النظام والاستقرار الاجتماعي ـ السياسي، حتى لو كان من الممكن لمثل هذا الفعل أن يوفر منافع مادية. وقد تعزز مثل هذا التصور للتطور الدائري للاستقرار الاجتماعي من خلال فلسفة المساواة والتضامن (التعاون) التي جمعت المسلمين معاً كإخوة على مدار التاريخ وحتى قيام الساعة كما حدد القرآن. لقد اعتمدت هذه الرؤية التضامنية على فكرة التضامن الوجودي ـ وراء الطبيعي، والتي تحولت إلى واقع فعلي من تضامن اجتماعي ـ اقتصادي واجتماعي ـ سياسي من خلال التضامن الأخلاقي، والذي قررته رؤية كلية للعالم ككل وشريعة شاملة فرضت الزكاة ـ على سبيل المثال ـ كحق لفقراء المسلمين على أغنيائهم. وتعد وظيفة الحسبة كسمة لضمير المجتمع، والتي هي فرض كفاية على أفراد المسلمين وفرض عين على المحتسب، هي البعد الاجتماعي ـ النفسي لهذا الاستقرار الغائي الذي يقوم على وحدة المجتمع والمساواة بين أفراده على الصعيد الوجودي نفسه؛ ولذا فقد لاقت إساءة استخدام السلطة والثروة في أيدي فئة معينة كنتيجة للتقسيم الطبقي الاجتماعي ـ الاقتصادي، مثل ظهور الطبقة البرجوازية في المجتمعات الغربية، والنزعات الاستبدادية ـ لاقت نقداً لاذعاً في الثقافة والنظريات السياسية الإسلامية من خلال مقولات بأن القرآن قد استنكر [فعل] فرعون ـ كرمز لإساءة استخدام القوة السياسية، وقارون ـ كرمز لإساءة استخدام القوة الاقتصادية.

إن الحاجة إلى تركيز السلطة من خلال المركزية المؤسسية للمؤسسات الحكومية كي تؤدي المهمة الأساسية للدولة، وفي الوقت ذاته ضرورة إنشاء منظومة سياسية تحول دون إساءة استخدام السلطة، هي المعضلة الجوهرية للثقافة السياسية الإسلامية والتاريخ السياسي الإسلامي. وقد حاول رجال الدولة والمنظرون السياسيون المسلمون الجمع بين هذين الهدفين المتناقضين، وكذلك الجمع بين أساس أخلاقي قوي وحماية سيادة القانون واستقلالية السلطات القضائية.

فابن تيمية يرى أن الولاية تعني ضمنيّاً السلطان، ولذا ينبغي على كل امرئ الالتزام بالشرع الذي يهدف إلى الحيلولة دون إساءة استخدام هذا السلطان، بينما يؤكد الجاحظ أن واجب الطاعة يسقط بتقصير الحاكم، الذي هو بشر عادي قد يخطئ أو يذنب في واجباته وإساءة استخدام سلطته. ومن الممكن عدّ هذه الأفكار إلى جانب الضرورات الأخلاقية للنظام السياسي قالباً لقاعدة نظرية لمعارضة شرعية للاستبداد. ورغم أن الغزالي وابن جماعة قد قبلا بنظرية الخلافة بالتغلب، إلا أنَّ مثل هذا التغلب ـ وفقاً لهما ـ لا بدّ من شرعنته من خلال اعتبار شرعي. ويكاد علماء المسلمين كلهم يُجمعون على استقلال السلطة القضائية للحيلولة دون إساءة استخدام السلطة، مؤكدين أنّ القاضي بعد توليته لا بدّ من عدّه وكيلاً عن الأمة، وليس عن الإمام، ومن ثمّ فالإمام لا يمكنه عزله دون سبب مشروع؛ وذلك لأنه حتى الإمام ليس مُحَصَّناً ضد المقاضاة والأحكام القضائية.

وقد تطورت الواحدية المؤسسية والتعددية الدينية ـ الثقافية جنباً إلى جنب في التاريخ الاجتماعي ـ السياسي الإسلامي، ولا يمكن التوفيق بين هاتين السمتين المتباينتين ظاهريّاً إلا عن طريق الإحالة على سوابق هذه الرؤية الكلية للعالم. كما لا يمكن للعوامل التاريخية أو البنية التحتية المادية تفسير هذا المزج بصورة كاملة؛ وذلك لأن هاتين السمتين لم تظهرا في مجتمعات أخرى تملك البنية التحتية نفسها. ويتضح ـ لنا من خلال الحقيقة التاريخية ـ أن عديداً من المجتمعات الدينية والثقافية استطاعت الاستمرار والتعايش في ظل ثقافاتها الأصيلة عبر القرون في كنف الدول المسلمة، بينما المجتمع المتسامح في التاريخ السياسي الغربي هو أمر حديث؛ وأن العلاقة بين هذين الهيكلين السياسيين البديلين ليست علاقة بين مراحل مختلفة، ولكنها علاقة نابعة من صور ذهنية وثقافات سياسية مختلفة كامتدادات لرؤى كلية بديلة للعالم.

وقد أنتج الطابع الدعوي الجوهري للدولة في الإسلام ـ إلى جانب واجب ترسيخ فلسفة المساواة ـ الثنائية الاجتماعية ـ السياسية المؤلفة من حكام ومحكومين (أو عسكر [askerî] ورعية) في التاريخ السياسي الإسلامي. وقد كانت جماعة العسكر ـ أو وجوه الناس (الأمراء والعلماء والرؤساء باصطلاح ابن جماعة) ـ مسؤولة عن توجيه عملية أداء المهمة الدعوية

الموضوعية للدولة والتحكم بها. ونظراً لضرورة وجود سلطة عسكرية وسياسية هائلة لأجل إقامة العدل في العالم بأسره، فمن الممكن تسويغ تركيز السلطة في يد هذه الجماعة منطقيّاً على أنها المركز السياسي، كما يمكن اعتبار التقسيم الثنائي للمجتمع من المنظور الإداري انعكاساً سوسيولوجيّاً للتراتبية الوجودية. فالطابع «النخبوي الداخلي» لثنائية الحياة الاجتماعية ـ السياسية يخلق توزيعاً «نخبويّاً داخليّاً» للسلطة السياسية، ومن الممكن الربط المباشر بين الصراع على السلطة وتركيز السلطة.

ولارتباط الموضوع بالواحدية المؤسسية ـ السياسية في المجتمعات المسلمة من خلال تركيز السلطة السياسية، ينبغي تأكيد كون الواحدية المؤسسية ـ السياسية بالغة الاختلاف فلسفيّاً ومنهجيّاً عن الواحدية السياسية الغربية التي هي بديل عن التعددية فقط داخل التراث الفلسفي ـ السياسي الغربي المذكور آنفاً؛ ولذا فإنّ الواحدية المؤسسية ـ السياسية الإسلامية في التاريخ تتعارض مع كل من منهج التراث الغربي والمنهج التعددي. فالواحدية الهوبزية في التراث الغربي هي واحدية مؤسسية منبثقة عن الرغبة الشديدة في الوحدة والنظام لتجنب الاضطراب والفوضى. وهذه الواحدية يمكن تسويغها براغماتيّاً من خلال التفسير الاستقرائي، وهي تحمل طابعاً علمانيّاً قويّاً. أما الطابع المتمايز الأساسي للواحدية المؤسسية ـ السياسية الإسلامية فهو يقوم على وجود صلة نظرية وثيقة بين الواحدية الكونية ـ الوجودية في صورة الإيمان بعقيدة التوحيد والواحدية السياسية؛ بينما الواحدية الغربية والأفكار التعددية قد تشكلت بناء على النموذج الفلسفي نفسه؛ ولذا فإن الواحدية الغربية هي «واحدية علمانية» جرت منهجتها من خلال التوليف بين التجزئة المعرفية للحقيقة من خلال علمنة المعرفة وبين التكامل المؤسسي. كما جرت إزالة أوجه التعارض بين التجزئة المعرفية للحقيقة والواحدية المؤسسية من خلال تسويغ ممتنع وجوديّاً للسلطة السياسية يستند إلى التفصيل والقرب الوجوديين للألوهية. وهذا ما يتعارض بصورة مطلقة مع تركيز السلطة في الدول المسلمة.

إن العلو النظامي الإسلامي يعتمد على الدقة الجوهرية في حفظ القاعدة القيمية للحياة المجتمعية، وليس على التحكم في الحياة الجماعية والخاصة لتعزيز سلطة الدولة كمنظومة معنوية؛ ولذا فإن المحبة مذكورة كمعيار أساسي

للتماسك الاجتماعي والاستقرار. وينطوي هذا النمط للنظام الاجتماعي على تفاعل اجتماعي ثلاثي: (١) لا بدّ أن تكون محبة الحاكم للرعية محبة أبوية؛ (٢) لا بدّ أن تكون محبة الرعية للحاكم محبة بنوة؛ (٣) لا بدّ أن تكون محبة الرعية لبعضهم البعض محبة أخوية؛ حيث يصف الطوسي هذا التفاعل الاجتماعي الثلاثي ونموذجه السلوكي بقوله: «على الحاكم - في تعامله مع الرعية - أن يحذو حذو الأب الرؤوف في العطف والرحمة، والعناية واللطف، والرعاية والتسامح، وفي بحثه عن أفضل المنافع، ودفعه الضر، وجلبه الخير، ومنعه الشر؛ وعلى الرعية - من الناحية الأخرى - أن يحذوا حذو الابن اللبيب في أن يقدموا للأب يد الطاعة وحسن المشورة، والتقدير والتوقير؛ وأخيراً، فإنّ عليهم [أي: الرعية] في كرمهم وتعاطفهم مع بعضهم البعض التعامل كالإخوة المتوافقين» (Tûsî, 1964: 203). وبهذا الصدد فإن مخيال الدولة الأبوية (*Delvet baba*) في الثقافة السياسية التركية ذو أصول أخلاقية - سياسية عميقة كعامل تاريخي.

إن هذه السمة [للفكر الإسلامي] هي المجال التي تلتقي فيه الأداتية النظرية وخاصية العلو الموضوعي و[فعل] التعددية الدينية - السياسية في السياسة الإسلامية؛ ولذا فحين يقول جويتين (Goitein, 1970: 102-103): إنّ «الدولة المسلمة - في عصرها القديم - كانت توافق تعريف فيلهلم فون همبولت للدولة الليبرالية المثالية، وهي دولة لا يكاد المرء يشعر بوجودها، وتقيد نفسها بمهمة واحدة فقط، وهي الحماية؛ الحماية من الهجوم الخارجي والاستبداد الداخلي،» فهو لا يناقض تحليلنا للنظام الاجتماعي، بل على العكس فمقولته تدل على استحالة تعريف تراث الدولة الإسلامية داخل إطار مفاهيمي غربي محض؛ وذلك نظراً لخصائصها الفريدة. ومن منظور بعض خصائص تراث الدولة الإسلامية فإن هذا التشابه قد يُنتقَد، ولكنه من منظور بعض الخصائص الأخرى قد يعكس الوقائع التاريخية: «باختصار، فإن الحكومة المسلمة شعرت بأنّ من واجبها بالأساس أداء مهمة واحدة، ألا وهي حماية شعبها. ولهذا الغرض فقد انشغلت بثلاثة أمور: الجيش، والقضاء (بما في ذلك الشرطة والحسبة)، وفوق ذلك كله - وهذه نقطة غالباً ما يخطئ مؤرخو العصر الحديث في فهمها - بلاط [الحكام] ذاته؛ لأن سلطان الحاكم وبهاءه كان بمثابة ضمانة ضد عدوان الأعداء من

الخارج، وكفالة لصون السلطة والسلم داخل الدولة» (Goitein, 1970: 103). وهذا الوصف يؤكد التباين الجوهري ذاته المذكور أعلاه، والمتمثل في العلو المؤسسي ذي الإطار القيمي في التراث الإسلامي، والذي لا يمنع الأداتية النظرية والتعددية الدينية ـ الثقافية، في مقابل الواحدية العلمانية من خلال تحديد النظام الاجتماعي ـ السياسي لصالح أحد أطراف التعددية الاجتماعية ـ الاقتصادية. ومن خلال استخدام وصف روزاك (Roszak, 1971) يمكن القول: إن التكنوقراطية ـ كسلطة مهيمنة على الحياة الخاصة للبشر ـ تمثل استمراراً مؤسسيّاً للواحدية المتعالية المطلقة للفكرة المجردة للدولة، بمعنى: النظرية الهوبزية. وهكذا فإن المهمة الموضوعية للدولة وتوابعها المتعالية في التاريخ الإسلامي تختلف تماماً عن مثل هذه الواحدية التسلطية. ومن منظور قيود الدولة ـ بخاصة تلك المتعلقة بالحياة الخاصة والجماعية ـ في إطار قيمي؛ تخضع له الدولة أيضاً كما يخضع له الأفراد والمجتمعات المستقلة ـ فإن مقولة جويتين تعد صحيحة تماماً. وعند هذه النقطة نشهد التناقض بين الثقافة الاجتماعية ـ السياسية المعتمدة على الآلية والثقافة الاجتماعية ـ السياسية المعتمدة على القيم؛ حيث يعد نقد روزاك للتكنوقراطية رد فعل على الابتداع الحديث بأن هناك آلية اجتماعية ـ اقتصادية تقرر وتضبط وتؤثر في حظوظ أفراد المواطنين وإرادتهم يوماً بعد يوم. و«الدولة» ـ ككيان معنوي، كما هي الحال بالمعنى الهوبزي أو الهيغلي ـ هي انعكاس اجتماعي ـ سياسي أعلى لسيادة الآليات. واليوم تقيد كل من دول الرفاه والدول الشمولية من حرية الإنسان من خلال مجموعة من الآليات؛ فالتعالي النظامي الغربي الذي يتسم بالشمولية في أقصى صورها في الحياة الاجتماعية ـ السياسية، يعتمد على مثل هذا التصور الآلياتي، بينما التعالي المؤسسي في الفكر السياسي الإسلامي يتعلق مباشرة بالرسالة الأساسية للأمة كوحدة اجتماعية ـ سياسية داخل إطار منظومة قيمية. والوظيفة الوحيدة لمثل هذه الآليات الاجتماعية ـ الاقتصادية، كالحسبة، هي ضبط الحياة الاجتماعية من منظور تحقيق هذه القيم.

التعددية الدينية ـ الثقافية: المعيار الرئيس للتمايز الاجتماعي ـ السياسي

وهكذا فعلى مدار التاريخ الإسلامي لم يشكل تركيز السلطة السياسية في المركز واحدية اجتماعية ـ ثقافية؛ فتعدد الجماعات الاجتماعية ـ الثقافية

داخل أقاليم الدول المسلمة هو في الحقيقة نظير لبنية السلطة السياسية المحددة وجوديّاً، والتي تفترض تقسيماً أفقيّاً للرعية وفقاً لمناهجهم الوجودية. والدولة الإسلامية ـ من هذا المنظور ـ هي تحالف كونفدرالي من عدة جماعات اجتماعية ـ ثقافية (مِلَل) تحت رعاية المركز السياسي حيث تتركز السلطة. ويمنح المركز السياسي الهوية الاجتماعية ـ السياسية لكل جماعة دينية ـ ثقافية وفقاً لمنهجها الوجودي المحكوم بنظام ذي عقد مواطنة محدد (عقد الذمة).

ولم تكن ميزة التمتع بالحماية كأقلية من خلال عقد الذمة تُمنح إلا لأتباع أحد أنبياء الكتب السماوية؛ ولذا فقد كان أهل هذه المجتمعات يُسَمّون أهل الكتاب. وقد حدد القرآن هذه الطوائف وحقوق هذه المجتمعات؛ ففي البداية كان اليهود والنصارى هم أهل كتاب، وبعد اتساع رقعة الدولة الإسلامية جرى عُدَّ أتباع العديد من الطوائف الدينية الأخرى، كالمجوسية والهندوسية والبوذية ولاأدرية حرَّان وبربر شمال إفريقيا الوثنيين ـ من أهل الذمة أيضاً[٧].

وقد حاول البعض الاستشهاد ببعض آيات القرآن كمسوغ لتقديم تفسير شامل لمفهوم ديانة التوحيد، كتفسير «التين» في سورة التين مثلاً . . . بأنه يعني المسيح، و﴿طور سِينِينَ﴾ بأنه يشير إلى موسى، و﴿هذا ٱلْبَلَدِ ٱلْأَمِينِ﴾ إلى مكة، ومن ثم إلى محمد (ضمنياً). وعلى المنوال نفسه، عَدّ البعض ذكر التين في الآية دلالة على نبوة بوذا[٨].

ويعد هذا التوسع لشمولية مفهوم أهل الكتاب هو أساس مثل تلك الدول المسلمة متعددة القوميات والثقافات كدول بني أمية و[الممالك الإسلامية في] الأندلس والعباسيين والهند المسلمة. ويعد النظام المِلِّي

---

(٧) يروي البلاذري في كتابه **فتوح البلدان** أن جماعة من البرهمانيين صالحوا محمد بن القاسم على ألّا يقتلهم ولا يعرض لبدهم، وذلك بعد فتح السند، ففعل وعاملهم كأهل ذمة قائلاً: «ما البد إلا ككنائس النصارى واليهود وبيوت نيران المجوس» (Ali, 1982: 108). ويورد أبو يوسف (١٩٧٧: ٢١٠ ـ ٢١٤) بعض الأخبار عن حال المجوس والصابئة في عصره، مستنداً إلى أحاديث عدة في تأييده لاعتبارهم أهل ذمة على أن يدفعوا الجزية، ولكن مع حرمة مناكحتهم؛ لعادتهم في زواج المحارم.

(٨) للاطلاع على هذا الطرح، انظر (Hamîdullah, 1972: 459).

العثماني آخر نسخ هذه التعددية الدينية ـ الثقافية وأكثرها تطوراً. فكما يذكر وات (Watt, 1968: 51) فإن «مشكلة الأقليات في الشرق الأوسط المعاصر تكمن في ميراث النظام الملي، وفي الفشل في إيجاد أي بديل عنه حتى الآن». وإضافة إلى هذا الحكم لا بدّ من القول: إنّ القضية ليست مجرد إحلال نظام مقام نظام آخر، ولكن الوضع الحالي بالأحرى هو نتيجة طبيعية للتحدي بين ثقافتين سياسيتين بديلتين. وبدءاً بدستور المدينة ـ كأول اتفاقية مع أتباع دين آخر، وهم يهود المدينة ـ نجح المسلمون في تطوير وإعادة إنتاج ثقافة سياسية ملائمة لتعايش حقيقي بين جماعات ثقافية عدة، إلى أن تغلبت وتوسعت التعددية الاجتماعية ـ الاقتصادية الغربية، إلى جانب ظهور وعي قومي محفَّز بدرجة كبيرة كأساس لوحدة الدولة القومية.

إنّ أصول تطبيق النظام الملي تعود إلى دستور المدينة هذا، الذي يعدّ أول دستور مكتوب في التاريخ البشري (Hamîdullah, 1980: 21). هذا الدستور ـ الذي وصل إلى أيدينا في نسخته الكاملة ـ يحدد بوضوح تام أن كل إنسان يتمتع ليس فقط بالحرية الكاملة في عقيدته وشعائره، ولكن أيضاً بحرية الاحتكام إلى شريعة مجتمعه الذين ينتمي إليه؛ المسيحيون يحتكمون إلى التشريعات المسيحية، وهكذا: «٢٥: وإن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين؛ لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم، (وهذا ينطبق) على مواليهم وأنفسهم إلا من ظَلم أو أثم فإنه لا يوتِغ إلا نفسه وأهل بيته. ٢٦: وأن ليهود بني النجار مثل ما ليهود بني عوف، إلخ» (حميد الله، ١٩٨٧: ٥٩ ـ ٦٤: عن الترجمة الإنكليزية، Watt, 1968: 130-134). ومن ناحية أخرى فقد سُمِح للمسيحيين من خلال معاهدة نصارى نجران التي وُقِّعت في حياة النبي ممارسة شعائر دينهم وإدارة شؤونهم، شريطة أن يدفعوا جزية محددة، وأن يقروا مبعوثي النبي، وأن يرفدوا المسلمين في حال الحرب، وأن يمتنعوا عن الربا (حميد الله، ١٩٨٧: ١٧٦).

ويعد الوفاء بميثاق المواطنة هذا جزءاً من التكليف الإلهي للدولة الدعوية الموضوعية استناداً إلى آيات قرآنية وأحاديث عدة، من أشهرها الأمر القرآني: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، وما جاء في أحاديث نبوية عدة، مثل: «وإن الله تبارك وتعالى لم يحلّ لكم أن تدخلوا بيوت أهل الكتاب إلا بإذن، ولا ضرب نسائهم، ولا أكل ثمارهم إذا أعطوكم الذي

عليهم»، و«ألا من ظلم ذميّاً [معاهداً، مواطناً غير مسلم، أو حليفاً] أو انتقصه، أو كلفه فوق طاقته، أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفس - فأنا حجيجه يوم القيامة» (أبو داوود، ١٩٨١ : ج ٣، ص٤٣٧؛ أبو يوسف، ١٩٧٧ : ١٤٥ - ١٤٧).

ويحدد أبو يوسف الشروط التالية فيما يخص العلاقة بالرعايا من غير المسلمين: (١) أن يوفَّى لهم بعهدهم، (٢) وأن يُقاتَل مِن ورائِهم، (٣) وألا يكلفوا فوق طاقتهم، (٤) ولا تؤخذ الجزية من مسكين، ولا ضرير البصر، ولا شيخ، ولا راهب، ولا عامل في كنيسة، ولا امرأة، ولا صبي، (٥) ولا زكاة على أموال غير المسلمين، أو ماشيتهم، (٦) وليس لأحد أن يضربهم أو يعذبهم في جزية؛ لأن أشد عقوبة على عدم أدائها هي الحبس لا غير، (٧) ولا يجوز أن يُجبى منهم فوق القدر الذي حُدد لهم، (٨) وأن يُكفَل المسكين والعاجز منهم من بيت مال المسلمين. (أبو يوسف، ١٩٧٧ : ١٢٩ - ١٣٧، ١٥٠ - ١٦١؛ الملخص من النسخة الإنكليزية لكتاب (Mawdûdî, 1963: 70).

ورغم أن بعض المفسرين - كالزمخشري - يفسرون دفع الجزية بأنه علامة على عزة المسلمين وصغار أهل الذمة (Lewis, 1984: 14) غير أن معظم الفقهاء يرون أن الجزية تؤدَّى مقابل واجب منعهم (حمايتهم) من جانب المسلمين. وهنا يورد أبو يوسف (١٩٧٧ : ٢٢٤ - ٢٢٥) - على سبيل المثال وكدليل على ذلك - أن أبا عبيدة رد أموال الجزية والخراج التي كانت قد جُبيت من الذميين من أهل حمص حين وجد أنه لن يكون قادراً على حمايتهم في مواجهة جيش هائل جمعه إمبراطور الروم هرقل[٩]. ويؤكد أبو عبيد (٧٧٠ - ٨٣٠) صاحب **كتاب الأموال** - وهو مقالة قديمة مهمة عن اجتباء الجزية والخراج - عدم جواز تكليفِ الذميين بما لا يطيقون، ولا إيذائِهم (Lewis, 1984: 14). كما يؤكد الشيباني أن الجزية لا تُجبى من الضرير

(٩) أورد أبو يوسف (١٩٧٧ : ١٥٠) رسالة أبي عبيدة إلى كل والٍ ممن خلَّفه في المدن التي صالح أهلها يأمرهم أن يردوا عليهم ما جبي منهم من الجزية والخراج، حيث كتب إليهم أن يقولوا لهم: «إنما رددنا عليكم أموالكم لأنه قد بلغنا ما جمع لنا من الجموع، وأنكم اشترطتم علينا أن نمنعكم، وإنا لا نقدر على ذلك، وقد رددنا عليكم ما أخذنا منكم، ونحن لكم على الشرط وما كتبنا بيننا وبينكم إن نصرنا الله عليهم».

والمقعد والزَّمِن والمجنون حتى وإن كانوا موسرين (Shaybâni, 1966: 276)، وأنه لو مات ذمي وبقي عليه جزء من الجزية لا يقتطع من تركته، ولا يُجبى من ورثته؛ لأن الجزية لا تعد دَيناً (Shaybâni, 1966: 275)[١٠]. كما تعد رسالة ابن تيمية في كتابه إلى المغول الذين غزوا دولة الإسلام أن أعظمَ الواجبات [على الدولة الإسلامية] هو إطلاق الأسرى اليهود والنصارى من يد الأعداء (ابن تيمية، ١٩٦٦: ٢١٩)[١١]، تُعد مثالاً لافتاً لواجبات الدولة المسلمة في حماية الجماعات الدينية ـ الثقافية داخل أراضيها. وقد تأكد احترام أهل الذمة أيضاً على يد علماء المسلمين المحدَثين كأحد خصائص الحياة الاجتماعية ـ السياسية في التاريخ الإسلامي[١٢].

يذكر آدم مِتز ـ في كتابه الشهير عن القرن العاشر الميلادي [الرابع الهجري] من تاريخ الإسلام، **عصر النهضة في الإسلام** ـ أنّ «الكنائس والمعابد، بالاعتماد على المعاهدات والحقوق الناشئة عنها، ظلت كياناً غريباً على الدولة، ولم تشكل جزءاً منها على الإطلاق» (Mez, 1992: 29/eng. 32؛ انظر للمقارنة ١٩٢٢: ٤٠، في الجزء الذي تحدث فيه عن الاستقلال القانوني). وعلى الجانب الآخر كان هناك تبادل حر للأفكار بين قيادات هذه

---

(١٠) يقول الشيباني: إنه لو تأجل دفع جزء من الدية يجبى هذا الجزء في العام التالي، وأنه لو صار الذمي أعمى أو فقيراً أو لم يعد قادراً على دفع ما بقي من الجزية، وضعت عنه ولم يعد يجب عليه دفعها، كما أن نساء أهل الذمة وأطفالهم لا تجب عليهم الجزية، ولا على العميان والمقعدين والمجانين والزمنى والشيوخ والمساكين منهم الذين لا يقدرون على دفعها. أما القساوسة والرهبان فيدفعونها من أموالهم، ولكن العبيد والمدبرين والمكاتبين من أهل الذمة فليس عليهم دفع الجزية (Shaybâni, 1966: 275-276).

(١١) «وقد عرف النصارى كلهم أني لما خاطبت التتار في إطلاق الأسرى، وأطلقهم غازان، وقطلوشاه، وخاطبت مولاي فيهم فسمح بإطلاق المسلمين، قال لي: لكن معنا نصارى أخذناهم من القدس، فهؤلاء لا يطلقون. فقلت له: بل جميع من معك من اليهود والنصارى، الذي هم أهل ذمتنا؛ فإنا نفكهم، ولا ندع أسيراً، لا من أهل الملة، ولا من أهل الذمة. وأطلقنا من النصارى من شاء الله فهذا عملنا وإحساننا، والجزاء على الله».

(١٢) «كانت الملوك من غير المسلمين إذا فتحوا مملكة أتبعوا جيشها الظافر بجيش من الدعاة إلى دينها يلجون على الناس بيوتهم ويغشون مجالسهم؛ ليحملوهم على دين الظافر، وبرهانهم الغلبة، وحجتهم القوة. ولم يقع ذلك لفاتح من المسلمين، ولم يعهد في تاريخ فتوح الإسلام أن كان له دعاة مُعرَّفون لهم وظيفة ممتازة يأخذون على أنفسهم العمل في نشره، ويقفون مسعاهم على بث عقائده بين غير المسلمين، بل كان المسلمون يكتفون بمخالطة من عداهم ومحاسنتهم في المعاملة، وشهد العالم بأسره أن الإسلام كان يعد مجاملة المغلوبين فضلاً وإحساناً عندما كان يعدها الأوروبيون ضعة وضعفاً» ('Abduh, 1966: 144).

الجماعات الدينية ـ الثقافية؛ فالطبرسي ـ في كتاب **الخراج** ـ يروي أن بشر بن غياث المريسي (٢١٨/٨١٣) قد شارك في مناظرات في حضرة المأمون، وأن إحدى هذه المناظرات قد شهدت حضور الكاثوليك والزرادشتيين وزعيم الهرباد وزعيم طائفة الشتات [من اليهود] وزعماء الصابئة وأنستاسيوس الإغريقي ولاهوتيون وعلي الرضا (Tritton, 1947: 73).

ومن ثمّ فبتكرار استنتاج جويتين الذي اعتمد على دراساته عن التنظيم الداخلي للمجتمع اليهودي في مصر إبان القرن العاشر وحتى القرن الثاني عشر، يمكن القول: إن النصارى واليهود الذين يعيشون في كنف الإسلام قد شكلوا دولة ليست فقط داخل الدولة، ولكن تجاوزتها أيضاً، وذلك بقدر ولائهم لزعماء الكيانات المركزية لطوائفهم (Goitein, 1970: 109). ويذهب جويتين إلى أبعد من ذلك قائلاً: إن طوائف النصارى واليهود كانت أقوى حتى من الجماهير المسلمة، التي لم يكن لها هيئة ولا كيان منظم؛ وذلك لأن هذه الطوائف توارثوا ـ عن الأزمنة الهيلينية والرومانية ـ الأشكال المدنية للتنظيم المجتمعي، والتي أعطت الأفراد الفرصة لِيَكُونوا عناصر نشيطة في الحياة العامة. كما يمدنا ما استخلصه ـ من المصادر التاريخية للطائفة اليهودية فيما يتعلق بممارسة هذه الأقليات للحكم الذاتي ـ بتفاصيل مهمة عن خصائص التعددية الدينية ـ الثقافية، إلى جانب البُعد الخاص بالاستقلال القانوني لهذه الأقليات، واستمرارية نمط حياتها الأصيل عبر العصور: «لقد كانت اهتمامات المجتمع متعددة؛ حيث شملت صيانة دور العبادة ومراكز التعلم، إضافة إلى تعيين عديد من المسؤولين عن الطائفة ودفع رواتبهم. وثانياً: فقد كان القانون في هذه الأوقات شخصيّاً [أي: طائفيّاً]، وليس إقليميّاً؛ حيث كان الأفراد يتحاكمون، كلّ بحسب شريعة الطائفة التي كان ينتمي إليها. وكانت محاكم الطوائف الدينية المختلفة تختص بالنظر في كل ما يتعلق بقانون الأسرة تقريباً، إلى جانب حالات الميراث والمعاملات التجارية. ومن الطبيعي أن أفراداً من اليهود والنصارى غالباً ما كانوا يلجؤون إلى القاضي [المسلم]، وخاصة حين تكون [أحكام] الشريعة الإسلامية في صالحهم، كما كان يحدث في النزاعات القضائية المتعلقة بالمواريث. ولاستباق حدوث هذه الحالات كانت محاكم الطوائف توائم ممارساتها القانونية مع المحاكم التابعة للحكومة، وقد استتبع ذلك تفاعلاً مثيراً بين القوانين» (Goitein, 1970: 111).

ويصف جويتين أيضاً آلية الإدارة الذاتية في ظل النظام السياسي الإسلامي الذي كان يتسم بخصائص فريدة تختلف عن كل من التجربة المحلية القروسطية/الإقطاعية الأوروبية والرقابة المركزية الصارمة للدول القومية الإقليمية الحديثة، حيث كان يجري تعيين قيادات الطائفة من خلال المشاركة الكاملة للعوام، وخاصة في القرنين الحادي عشر والثاني عشر، وكانت هذه القيادات لا تتحكم فقط في جمع الأموال، ولكن أيضاً في إدارتها وتوزيعها تحت إشراف المحاكم الطائفية التي كانت تمثل السلطة العليا. وكان يجري اختيار المسؤولين المحليين عبر الاختيار الشعبي، أو من خلال المشاركة الحيوية الواضحة للشعب في عملية الاختيار، وكان هذا نظاماً معترفاً به لدى الطوائف الدينية. وهو يقدم أيضاً نماذج لهذا القبول من جانب أعلى مجالس يهودية في القدس وبغداد. وكما يؤكد، فإن الطائفة كانت تملك كثيراً من الوسائل التي يمكن من خلالها التخلص من القيادات التي يثبت عدم القبول بها لسبب أو آخر (Goitein, 1970: 112). ومن الناحيتين النظرية والعملية لم تكن الحكومة المسلمة تتدخل في الشؤون الداخلية للطائفة، بل «كانت تتدخل فقط ـ وعلى مضض حينئذٍ ـ عند اللجوء إليها من جانب أحد الأطراف المتنازعة داخل الطائفة غير المسلمة» (Goitein, 1970: 109)؛ ولذا يصف جويتين هذا النظام التعددي الديني ـ الثقافي بأنه «ديمقراطية دينية قروسطية»، مفسراً ذلك بأنه تطبيق ناجح للدولة الأداتية ـ الليبرالية liberal-instrumentaist التي نَظَّر لها فيلهلم فون همبولت في القرن التاسع عشر. ومن اللافت جداً ملاحظة أنه حين استهدف بعض الحكام المسلمين (: المأمون) تطبيق هذه المبادئ الديمقراطية للحكم الذاتي للأقليات على المجموعات الدينية كافة المؤلفة من عشرة أشخاص فأكثر، لم تقبل الطوائف المسيحية الكبرى الأخرى ذلك، وحاولت منع منح صكّ لتأسيس مجموعة أقلية جديدة ذات حكم ذاتي (Mez, 1922: 38).

وعلى النقيض من احتكار وتعميم نمط حياة معين على هذه الطوائف، فقد احتفظت هذه الطوائف بنمط حياتها وحتى ملابسها التقليدية علامةً على هويتها الثقافية. ومن الصعب جداً قبول تأكيد كوهين أنّ «حقيقة كون كلّ من اليهود والنصارى قد حافظ ـ بصور مختلفة ـ على هويته الدينية الخاصة ينطوي ـ بحكم التعريف ـ على درجة معينة من درجات اغتراب هذه الطوائف

عن المجتمع ككل» (Cohen, 1982: 10)، ويرجع السبب في هذا ـ كما يقول في المقالة نفسها ـ إلى أن «المسيحيين كانوا يشتغلون بالتجارة على المستويات كافة والأنواع المختلفة» كما «نجد بين بعض اليهود مسؤولين كباراً وأطباء وحدادين وصناع فضة وصائغين وقَصَّابين وبائعي لحوم وطحَّانين ومصرفيين وتجار عملة» إبان القرن السادس عشر في الدولة العثمانية (Cohen, 1982: 11). وهذا التنوع في الأنشطة الاجتماعية ـ الاقتصادية المختلفة بين أهل الذمة يستلزم انخراطاً كاملاً من حيث العلاقات الاجتماعية داخل المجتمع ككل. وإذا قارنّا هذا الوضع الاجتماعي ـ الاقتصادي بالعلاقة بين الطوائف المختلفة داخل الدين الواحد في أوروبا في المدة نفسها، لوجدنا أن هذا يدل على عملية اختلاط اجتماعي واسعة بين الطوائف دون تدمير الهوية الثقافية؛ وذلك لأنه من المستحيل ضبط هذه الأنشطة الاجتماعية ـ الاقتصادية في حدود القيود الخاصة بطائفة واحدة فقط. ولذا فإنه ينبغي البحث عن الحافز النفسي لبقاء النظام الملي بعيداً عن تدابير المركز السياسية الهادفة إلى عزل أهل الذمة عن المجتمع ككل، بل إن ذلك نتيجة طبيعية لآلية وروح إدارية معينة لضمان التوازن الاجتماعي بالحفاظ على روح التعددية الدينية ـ الثقافية كمعيار أساس للتمايز الاجتماعي ـ السياسي في هذه الحياة الاجتماعية ـ السياسية وللمأسسة.

ولا ينبغي أن نفسر هذه الحقيقة التاريخية في إطار المعايير الحديثة للتعددية الاجتماعية ـ الاقتصادية. ومن الممكن تفهم القوى الخفية للتعددية الدينية ـ الثقافية في إطار آليتها الخاصة التي تعتمد على ثقافة سياسية معينة. وقد يعطينا تفسير أفلاطون للعدالة بأنها: «إعطاء كل إنسان حقه/ إبقاء كل إنسان في موضعه»، كما يقدم لنا التكييف الإسلامي للغائية الكونية لمناسبة الحياة الاجتماعية دلائل بارزة على تطور مثل هذا المخيال الاجتماعي ـ السياسي، والثقافة التي تسهل وجود بيئة مناسبة للمأسسة الإدارية للتعددية الدينية ـ الثقافية. وهكذا فإن عقد الذمة ذاته كممارسة في التاريخ الإسلامي، بدءاً من زمن النبي، قد وفر كلّاً من الشرعية التشريعية وخبرة تاريخية تراكمية لتشكيل مثل هذه المأسسة الشاملة للنظام الملي الساري في نطاق واسع من الدولة العثمانية.

كما ينطبق الطابع التعددي أيضاً على قدر كبير من المذاهب الإسلامية

المتعددة. ورغم وجود بعض الخلافات بين أتباع المذاهب الإسلامية، غير أنه ينبغي التأكيد على أن هذه الخلافات لم تتطور أبداً إلى درجة تأجيج الحروب، كما حدث في أوروبا. وإضافةً إلى ذلك فإن مجرد حقيقة كون حاكم الدولة ينتمي إلى مذهب إسلامي معين لا يعني بالضرورة أن الغالبية العظمى من سكان هذه الدولة ينتمون إلى المذهب نفسه. ويعد تصريح فون جرونباوم بأن الإسلام الإيراني أو المغربي ليس وحدة عضوية، ولكنه مجرد تعبير مختزل يشير إلى صورة أو صور من العقائد والممارسات السائدة داخل هذه الأقاليم ذات الحدود الاعتباطية إلى حدٍّ ما ـ يُعد هذا التصريح صحيحاً؛ وذلك نظراً لحقيقة أنه «ليست فقط حدود الكيانات السياسية هي التي تفشل في التوافق مع حدود بعض التعديلات في العقيدة الإسلامية، ولكن داخل الدول المسلمة المستقلة، [في بعض الحالات] تلتزم الطبقات الاجتماعية والعرقية المختلفة بصور مختلفة لرسالة النبي» (Grünebaum, 1962b: 42). فالإمامية الإثنا عشرية ـ مثلاً، وهي الدين الرسمي في إيران ـ تمتد إلى داخل العراق، والمسلمون السنة يحظون بتمثيل معتبر في الأراضي الإيرانية.

الفصل السابع

الوحدة السياسية والنظام السياسي العالمي

تعد فكرة الوحدة السياسية (political unit) وعلاقتها بالنظام السياسي العالمي مظهراً بارزاً آخر من مظاهر التوسع السياسي للاختلافات الفلسفية ـ العقدية بين التراثين الإسلامي والغربي. فالمقارنة بين الأسس الفلسفية الثابتة للتطور من دولة وليدة [res pubica] إلى دولة قومية حديثة كوحدة سياسية عالمية من جانب، والأسس العقدية للتقسيم الثنائي للنظام السياسي العالمي إلى دار الإسلام ودار الحرب في النظريات السياسية الإسلامية من جانب آخر، يمكن لهذه المقارنة أن تمدنا برؤى مهمة حول رد الفعل التاريخي ـ الثقافي الإسلامي إزاء إضفاء الطابع العالمي على المُثُل السياسية الغربية.

التقسيم التعددي الغربي: الدول القومية

إن مثل هذه المقارنة، في المقام الأول، تنطوي على إشكالية مفاهيمية واشتقاقية. فنظراً لكون مفهوم «الدولة القومية» منتجاً غربيّاً محضاً، كانت هناك مشكلة في إيجاد الاصطلاحات المناظرة لها في اللغات غير الغربية إبان فترة تحدي وتأثير النظم الغربية في المجتمعات الأخرى. وتتضح المشكلة بصورة خاصة فيما يتعلق بلغات المسلمين. وبالمثل، فمن الصعب جداً إيجاد مكافئ مناسب في اللغات الغربية لمصطلح الأمة كاتحاد اجتماعي ـ سياسي، نظراً لفرادته في الثقافة والتاريخ السياسي الإسلاميين.

الأصول اللغوية لمفهوم الدولة القومية

إن تحليل أصول مفهوم «الدولة القومية» يقودنا إلى الحقول الدلالية لمفهومي «قوم» و«دولة». فبينما تعد لفظة «شعب» مصطلحاً أوسع يعني أي تجمع من الأفراد، تستخدم لفظة «أمة (nation)» في الإنكليزية بمعنيين، بما

يضفي مضموناً خاصاً على هذا التجمع من الأفراد؛ فالاستخدام الأول لمفهوم «nation» يأتي بمعنى التجمع الواعي للأفراد لتكوين مجتمع اجتماعي - سياسي متحد في ظل حكومة واحدة؛ بينما يشير الاستخدام الثاني إلى مجتمع ذي خصائص مشتركة، كالعرق والدين واللغة والتراث. ويوضح الاستخدام الأول التوجه والهوية الاجتماعيين والسياسيين لمجموعة من الأفراد، وقد استخدم، بهذا المعنى، عند نقطة التقاطع مع الحقل الدلالي لمفهوم «الدولة». أما الاستخدام الثاني، وهو الذي لا يستخدم داخل الحقل الدلالي لمفهوم «الدولة»، فهو يشير إلى أي تجمع من الأفراد المتحدين لاتفاقهم في بعض الخصائص الأخرى. و[في هذه الدراسة] سنستخدم مفهوم «nation» بمعناه الأول.

تحمل مفاهيم nation، وvolk بالألمانية، وnation بالفرنسية معنى اللفظة الإنكليزية نفسه، إلا أن هناك بعض التغييرات الدلالية في استخدام لفظتي nation وvolk في اللغة الألمانية؛ فلفظة nation كانت في السابق تستخدم في الألمانية بالمعنى الثقافي لا بالمعنى السياسي للكلمة، ولكن volk بدأت تُستخدم لهذا الغرض في ثلاثينيات القرن العشرين؛ حيث تنطوي لفظة volk على تمديد مفهوم الأسرة إلى مستوى أوسع، وهي بالأساس مصطلح مركزي عرقي (ethnocentric) يدل على طائفة من الأفراد المنحدرين من أصل مادي - [أي لهم أصول عرقية مشتركة]، ومن ثم [تجمعهم كذلك أصول] روحية، كما أنهم يملكون وعياً تاريخيّاً مُشتَركاً. وبحسب المنظومة الدلالية للغة الألمانية، هناك علاقة وثيقة بين volk «ككيان عضوي» وstaat «كصورة من صور التنظيم». ومن الممكن ملاحظة التمييز الواضح نفسه بين المفهوم الاجتماعي - الثقافي والمفهوم الاجتماعي - السياسي في الألمانية من خلال مصطلح kulturnation، الذي يعني الثقافة واللغة، ومصطلح staatsnation الدال على التعريف الاجتماعي - السياسي.

وفي الفرنسية، تحمل مصطلحات nation، وétat، وpeuple العلاقة الدلالية نفسها؛ حيث تدل nation على مجتمع من الأشخاص الذين تربطهم إرادة الحياة معاً في وطن (patrie)، أو إقليم تسكنه الأمة. وفي الإيطالية، تكاد تكون الصلة بين state وnazione غير قابلة للفصم، وهو ما كانت عليه الحال خصيصاً إبان حقبة جوزيبي مازيني. وبحسب الموسوعة الإيطالية

(Encyclopedia Italiana)، فمفهوم nazione يشير إلى دولة أو الميل نحو تأسيس دولة، إلا أن state تهدف أيضاً لخلق nazione، كما أنه يمكن لـ nazione أن تؤسس دولة.

ويقودنا تحليل أصول مفهوم «دولة (state)»، إلى عبارات لاتينية، مثل status [مكانة/ مدينة]) التي استخدمت في نص قانون الإمبراطور جستنيان *statum rei publicae sustentamus*» [حافظنا على المدينة/ الشؤون العامة]»، وعبارات مثل *stato* وetat وstat في اللغات التيوتونية [الألمانية]. ولا شك أن مفهوم state (*status,estat*) قد صار جزءاً من النظرية على يد بوفندورف، ومترجمه بايبيراك، رغم أن المفهوم كان مستخدماً من قبل في الأزمنة القديمة، كمقابل لبعض الألفاظ، مثل *polis* (المدينة الدولة)، civitas (جماعة المواطنين)، regnum (مَلَكية)، وذلك عند أفلاطون وأرسطو وسيسرو والقديس أوغسطين. وقد كان الإغريق يستخدمون اللفظة نفسها polis في الإشارة إلى المدينة (city) و(state)، مما يوضح أن مفهوم المدينة state في اللغة اليونانية كان مستنداً إلى لفظة مدينة (city) ومقيداً بها في إطار أخلاقي. ولذا، «كانت لفظة polis تعني المدينة والكنيسة معاً» في اللغة اليونانية (Bluntschli, 1892: 23). كما كانت النظرة الرومانية للمدينة العالمية، استناداً إلى العنصر القانوني مختلفةً تماماً عن مفهوم الدولة ـ المدينة الإغريقي. وقد استخدم القديس أوغسطين ثلاثة ألفاظ للتمييز بين أنواع الدولة، وخاصة في إيطاليا، حيث استخدم لفظ regnum لوصف المَلَكيات الإقليمية، بينما كان لفظ res publica يستخدم في معظم الحالات لوصف المجتمع الأوسع: مثل *Res Publica* Christiana أي العالم المسيحي الذي يوحد المؤمنين كافة في كنف مَرعَى واحد». (D'entreves, 1967: 3). وقد كان ميكيافيلي هو أول من استخدم هذا المفهوم الرئيس في البداية بمعناه الحديث، وربما يعد تعريفه للدولة ـ التي هي الهدف الصحيح للسياسة، بأنها وحدة كلية، رغم أن شكل وصورة حكمها قد يتنوع ـ هو أول صياغة للمعنى الحديث لهذا المفهوم.

وحين نجمع هذين المفهومين ـ نرى أن مصطلح الدولة ـ الأمة [الدولة القومية] هو نوع خاص من أنواع حكم مجتمع أو شعب يرتبط أفراده معاً بروح التضامن من خلال وعي قومي وثقافة مشتركة كهوية اجتماعية ـ سياسية. وهي تنطوي على فرضية «وجود صورة مركزية لحكم إقليم واسع

مميز» (Kohn, 1969: 4). ومن ثم فإن [مسألة] شرعية الدولة القومية كاتحاد سياسي وكوعي قومي تعتبر مُنتَجاً حديثاً تماماً، رغم أن نواته وأصوله الفلسفية تعود إلى الأزمنة القديمة من حيث كونه انعكاساً لرؤية كلية للعالم ومخيالاً اجتماعياً ـ سياسياً.

الإرث التاريخي لفكرة الدولة

كانت فكرة الدولة في اليونان القديمة تعتمد على ذهنية المدينة ـ الدولة، والتي كانت تعني نظاماً أخلاقيّاً وسياسيّاً تحقق في ظله الطبيعة البشرية هدفها، وكذلك يمكن اعتبارها أول صياغة للنظرية العضوية للدولة. وقد أدت هذه النظرية إلى تصور للدولة على أنها كائن بشري، وهو ما يمكن أن يعزى إلى مبدأ أفلاطون بأن المدينة الفاضلة هي التي تقترب إلى أقصى درجة من أحوال الفرد. ومن ثم فحين يشتكي عضو من أعضاء الجسم، تشعر سائر الأعضاء بالألم وتتعاطف جميعاً مع العضو المصاب. ووفق الفكرة الأفلاطونية، فإن الدولة هي أسمى تجليات الفضيلة الإنسانية. ومن منطلق الاعتقاد بأن الإنسان حيوان سياسي بالطبيعة، جاء تعريف أرسطو للدولة بأنها رابطة من العشائر والتجمعات القروية في حياة كاملة تتسم بالاكتفاء الذاتي.

ونظراً للقبول بالدولة على أنها تجسد أسمى فضيلة، فإن فكرة الدولة في اليونان القديمة قد اعتمدت على علاقة تراتبية هرمية بين الدولة والرعية (المواطنين). فلم يكن المواطن غير فرد من أفراد المدينة ـ الدولة، ولم تكن هناك أية حدود أخلاقية أو قانونية لقوة الدولة. ومن ثم كان من المستحيل تقريباً إنتاج أي تصور وطني يمكن أن تستند إليه شرعية الدولة.

وقد شكلت الإمبراطورية العالمية للإسكندر الأكبر رباطاً بين ذهنية المدينة ـ الدولة اليونانية ومملكة السماء الشرقية، وهو ما أنتج تفاعلاً ثقافيّاً ومؤسسيّاً كثير التحول بين الشرق والغرب، تبنته الإمبراطورية الرومانية وطورته لدعم فكرة الإمبراطورية العالمية نفسها في مقابل ذهنية المدينة ـ الدولة المحدودة.

وتشبه الفكرةُ الرومانية للدولة، والتي كان سيسرو هو أفضل من عبر

عنها، الفكرةَ اليونانية للمدينة ـ الدولة في افتراض نظرية عضوية للدولة وفي الإيمان بأن المدينة ـ الدولة هي أسمى مُنتَج للفضيلة البشرية. ولكن كانت هناك أيضاً بعض الاختلافات الجوهرية بين هاتين الفكرتين عن الدولة، وهو ما يمكن اعتباره أول إرهاصات الفكرة القومية للدولة. **أولاً**، صارت التنظيمات القانونية هي محور فكرة الدولة كنتيجة طبيعية لتمييز القانون عن الأخلاق. **وثانياً**، فقد تعرضت فكرة المجانسة بين المواطن والمدينة ـ الدولة وتعرض النظام التراتبي الهرمي الصارم [بين الدولة والمواطن] للتغيير في إطار الفكرة الرومانية للدولة؛ حيث شهدت الحقوق الفردية، كالحق في الملكية الخاصة، حمايةً أفضل في ظل فكرة الدولة عند الرومان من خلال سيادة القانون والنظم القانونية، ضد الممارسات التعسفية التي كانت السلطة العامة تتبناها. كما شهدت الحياة الفردية والأسرية حرية أوسع، رغم استمرار اعتبار صالح الدولة هو القانون الأسمى (لتكن عافية الشعب هي القانون الأسمى [Salus populi supreme lex]). كما أسهمت فكرة الدولة الرومانية كثيراً في الفكرة القومية الحديثة للدولة، معلنةً أن إرادة الشعب ينبغي أن تكون هي مصدر كل القوانين، اعتماداً على فرضية أن الدولة [في بنيتها] ليست أكثر من شعب منظم. ولم تكن الدولة الرومانية بلدة متناقضة مع المدينة ـ الدولة، ولكنها كانت دولة قومية وليدة (res publica) تهدف إلى تحقيق السلام الروماني (pax romana). ولذا ففي ظل هذا الهدف، صار القانون الشعبي/الدولي [المنظم للعلاقة بين الشعوب] (jus gentium) مكملاً للقانون المدني (jus civile).

لقد تشكلت سمات فكرة الدولة في بدايات القرون الوسطى من خلال عنصرين جوهريين جديدين، وهما صعود البابوية مع انتشار المسيحية في جميع أنحاء الإمبراطورية الرومانية كعامل حيوي روحي مفعم بالحيوية، والهجمات التيوتونية ـ البربرية كقوة مؤقتة. هذان كانا العنصرين الأبرزين في فرض البنية ـ العليا للدولة، في عصر الإقطاع، كنظام اجتماعي ـ اقتصادي جديد. وفي الحقيقة، فقد كان صعود البابوية في روما عقب إضعاف وتقويض الإمبراطورية الرومانية الغربية بمثابة إعادة ظهور للصورة الروحية لفكرة المِلْكية العالمية الرومانية (السيادة المطلقة، dominium)، وهكذا وجدت فكرة الدولة أرضية دينية جديدة بعد سيطرة البابوية. وكما يوضح

بلانتشلي بجلاء، ففي ظل هذه الأحداث «شهدت الإمبراطورية الرومانية إحياءً لها في صورة قروسطية، ولكنه تمثل للشعب الألماني في صورة عليا من خلال الكنيسة الرومانية، وبصورة دنيا من خلال الإمبراطورية الرومانية المقدسة، في ظل حكم الأمراء التيوتونيين» (Bluntschli, 1892: 42). ومع نهاية القرن السادس، كان قد اكتمل تنصير أوروبا على يد البابوية وتقسيم الإمبراطورية الرومانية القديمة من خلال التأثيرات التيوتونية. وفي الحقيقة، فقد كان هذا الاكتمال بداية لتشكل أوروبا كنواة.

كانت فكرة الدولة ضعيفة في ذلك الوقت نظراً لأن القبائل التيوتونية لم تكن تدرك معنى الدولة كمصدر خارجي موضوعي مستمر للقانون، كما لم يكن لديها شعور بالولاء لتنظيمات عامة كبرى، رغم أنَّ لديها انتماء قويّاً للأشخاص والملوك والزعماء، وذلك كنتيجة طبيعية للتقاليد البدوية، حيث كانت هذه التقاليد قاعدة للتصور التعاقدي لتحديد الحقوق والواجبات في البنية الإقطاعية. وقد تزايدت عملية التقسيم والفصل في أوروبا في ظل التأثيرات التيوتونية بعد تدمير الإمبراطورية الرومانية. وحالت هذه النزعة التجزيئية التخصيصية (particularism) دون ظهور فكرة الدولة القومية، وذلك بسبب الدعاوى المتعارضة للأقاليم والطبقات الاجتماعية والسياسية والأسر الحاكمة.

لقد خلقت عملية التنصير والتجزئة التخصيصية لأوروبا في العصور الوسطى مشكلة تتعلق بالسيادة النهائية بين الهيكل الهرمي الكنسي والكهنوتي (sacredotum) وبين الملوك الدنيويين (regnum). وكان ذلك النزاع جوهريّاً في عملية تشكيل الدولة القومية؛ فبالعودة إلى بدايات العصور الوسطى، لم يكن من الممكن حينئذ طرح شرعية سيادة الكنيسة للنقاش، وهو ما يمكن ملاحظته بوضوح في خطاب البابا جيلاسيوس الأول إلى الإمبراطور البيزنطي أناستاسيوس: «هناك سلطتان، أيها الإمبراطور أوغسطس، هما اللتان تحكمان هذا العالم بصورة رئيسة، وهما السلطة المقدسة، أي سلطة القساوسة [الأسقفية؛ autocritas]، والسلطة الدنيوية [potestas]. وإحدى هاتين السلطتين، وهي سلطة القساوسة، ذات ثقل أكبر لأنهم [القساوسة] لا بد أن يضفوا الشرعية حتى على ملوك البشر في الحكم الإلهي. . . [ولذا] عليك أن تتبع النظام الديني [المؤسسة الدينية] لا أن تستعلي عليه، (و). . .

أن تعتمد في هذه الأمور على حكمهم لا أن تسعى لإكراههم على اتباع إرادتك» (Viorst, 1965: 20).

وقد تعززت فكرة السيفين هذه بعد تتويج ليو الثالث لتشامبرلين، الذي حدد مهمته في «الدفاع بالقوة المسلحة عن الكنيسة المقدسة للمسيح في كل مكان ضد الهجمات الخارجية للوثنيين وانتهاكات الكفار، وتعزيز المعرفة بالكنيسة الكاثوليكية». وقد استمر هذا التتويج الشعائري على يد البابا إبان عصر أوتو الأول، تمهيداً للارتباط الدائم بين الإمبراطورية الرومانية المسيحية والممالك التيوتونية.

ولذا فقد استندت فكرة الدولة حتى بدايات القرن الحادي عشر إلى عقيدة السيفين، والتي كانت العقبة الرئيسة أمام تشكل الدولة القومية. ولكن القرن الحادي عشر قد شهد ظهور بعض التغيرات الاجتماعية ـ السياسية والاجتماعية ـ الثقافية والاجتماعية ـ الاقتصادية التي بدأت في تقويض هذه البنية التقليدية لصالح السلطة الدنيوية التي كانت بمثابة باكورة الدولة القومية.

تشكل نظام الدولة القومية الأوروبي كأساس للوحدة السياسية والنظام السياسي العالمي

ربما يعود مفهوم الأمة ككيان عرقي وشعور قومي في أصله إلى مرحلة مبكرة جداً من التاريخ الإنساني. ويعد الشعور بالتمييز العرقي في الثقافة الآرية القديمة[(١)]، والذي جرى إضفاء الطابع المؤسسي عليه كنظام طبقي في المجال الاجتماعي ـ السياسي، وفكرة السيادة التبشيرية للطائفة اليهودية ككيان عرقي ـ ديني[(٢)]، يُعَدَّان مثالين بارزين على أن فكرة القومية كبِنية عرقية دينية ذات أساس تاريخي مبكر؛ إلا أن نظام الدولة ـ الأمة، والشرعية

---

(١) لقد استمر هذا الموروث القديم عبر العصور؛ فكلمة باربرا في السنسكريتية، مثلاً، والتي تعني غير آري، قد امتدت إلى الثقافة السياسية والفكر السياسي عند الإغريق في صورة *Barbados* بمعنى غريب أو أجنبي. وقد استمر استخدام هذه اللفظة لتمييز الجماعات التي لا تشارك نفسه الشعور القومي في الفكر السياسي والثقافة السياسية الغربيين طوال العصور.

(٢) ومن هذا المنظور، تعد مقولة كُون (Kohn, 1969: 120) بأن «الشعور الجماعي النمائي الخالص قد تطور لأول مرة إلى وعي قومي مستلهم من العهد القديم والأعمال الكلاسيكية القديمة» تُعد صحيحةً تماماً.

السياسية للسيادة القومية، والقومية كنظرية سياسية قد تطورت بعد تقويض النظام الإقطاعي التقليدي للعصور الوسطى. وقد بدأ ظهور محفزات تطور نظام الدولة ـ الأمة كنظام عالمي دولي في القرن الحادي عشر، بينما اكتمل إدراج صورة محددة للدولة ـ الأمة في نظام أوروبا في منتصف القرن السابع عشر، بعد معاهدة وستفاليا في ١٦٤٨.

ولم تكن النظم السياسية القديمة قبل هذه الفترة، كنظام دولة المدينة اليوناني (polis) أو نظام مزيج الملك ـ الدولة في بابل، يرقى إلى نموذج الأمة؛ كما كانت النظم السياسية في الممالك الإسكندرية والرومانية ممثلة للذهنية السياسية متعددة القومية والعالمية من حيث دمج الشرعية السياسية لتأليه الأباطرة. كما لم تكن الدولة الرومانية تمثل منظومة، ولكنها كانت تمثل دولة قومية وليدة (res publica) تهدف إلى تحقيق السلام الروماني Pax Romana. وقد تشكلت الذهنية السياسية في العصور الوسطى من خلال المسيحية حول فكرة الكومنولث المسيحي؛ حيث طورت المسيحية بتكريس بنية الإمبراطورية الرومانية فكرة السيفين كشرعية سياسية مقدسة في ظل حكم البابا والإمبراطور الروماني المقدس كممثلَين للبنية السياسية الثنائية. وتعد الصلة المخيالية المستمرة بين الشرعية القروسطية ونظام الدولة ـ الأمة الحديث واضحة جداً، لأن مثل هذا الفصل قد فتح الطريق أمام تركيز السلطة السياسة في المراكز العلمانية والدينية. كما يعد تشكل نظام الدولة ـ الأمة نتيجة طبيعية لهذا الفصل باسم القوى العلمانية. فقد صار هذا التحول في السلطة السياسية ممكناً وشرعيّاً بسبب الاستمرارية المخيالية والنظرية، في صورة الأساس الوجودي ـ المعرفي ـ القيمي.

وقد استخدم مفهوم المدينة الدولة (natio villa) إبان العصور الوسطى في الإشارة إلى مجموعة من الأقرباء، حيث استخدم لأول مرة على يد بارون أوكسفورد الذي صاغ عبارة «natio regli Anglia» للإشارة إلى مملكة إنكلترا عام ١٢٥٨. كما دشنت ألمانيا ما يشبه دولة مستقلة في ظل الأسرة الساكسونية عام ٩١٩، بينما استهلت أسرة كابيه (Capetian) زمن حكمها الطويل في فرنسا عام ٩٨٧، وبدأ وليام الأول في تشكيل إنكلترا جديدة بعد عام ١٠٦٦ (Barker, 1927: 120).

كانت حقبة مأسسة الدول القومية، بداية من القرن العاشر وحتى القرن الخامس عشر، حقيقة مُكَمِّلة لعملية تحول اجتماعي ـ سياسي من المدن إلى البُنَى القومية. وعقب الفترة التمهيدية والانتقالية، جرى تدمير النظام التقليدي وظهر نظام اجتماعي ـ ثقافي، واجتماعي ـ اقتصادي، واجتماعي ـ سياسي جديد في أوروبا. وكانت البروتستانتية هي القاعدة الأخلاقية ـ الدينية لهذا النظام الجديد؛ بينما كانت القاعدة الفكرية ـ العلمية له هي نظرية الحركة عند غاليليو؛ أما القاعدة الاجتماعية ـ السياسية له فتمثلت في الحكم الملكي القومي المطلق في إقليم محدد؛ في حين كانت قاعدته الاجتماعية ـ الاقتصادية هي المركنتلية [المذهب التجاري]. وهكذا كان نظام الدولة القومية منتجاً تكميليّاً لهذا النظام الجديد للحضارة الغربية بالخلفية السياسية نفسها، فهو يحمل الخصائص الجوهرية للنموذج الغربي الذي تعرضنا له بالدراسة في الفصل الثاني. ومن منظور نظري ومؤسسي، فقد جرت منهجة البنية الداخلية لنظام الدولة القومية على يد مكيافيلي وبودان وهوبز، بينما أُسِّس مبدأ النظام الدولي، الذي صارت الدول القومية في ظله وحدات سياسية على يد جروتيوس، الذي استخدم وتقبل طروحات كل من براون وفاسكيز وسواريز وجِنتيلي.

لقد اتسم تطور الدولة القومية كوحدة سياسية أساسية والتقسيم التعددي للنظام العالمي بنفس خصائص التراث الفلسفي ـ السياسي الغربي الذي أشرنا إليه سلفاً. فقد كانت استقلالية البِنية والثقافة السياسية المفتقرة إلى صلة مباشرة بمفهوم القرب الوجودي والتقسيم الاجتماعي ـ السياسي من خلال عوامل حقيقية دون اللجوء إلى إطار كلي قِيَمي، والسلطة المطلقة للمعرفية إنسانية النزعة في صورة الإرادة القومية، جميعها مظاهر متعددة للعلاقة الخاصة بين التراث الفلسفي ـ السياسي كوحدة نموذجية ونظام الدولة القومية كنظير مؤسسي لها.

إن التأثير الداخلي للدولة القومية يتعلق أساساً بمفهوم المواطنة وفقاً لمعايير محددة، بينما يتمثل تأثيرها الخارجي في ضرورة وجود نظام مؤسسي مؤلف من عدة دول قومية. ويعد الفصل بين السياسة والنماذج الوجودية السابقة شرطاً لا غنى عنه لتأسيس مثل هذا النظام والذي يمكن التلاعب به بسهولة وفقاً لهياكل القوة القائمة.

والآن، يمكننا باختصار تحليل المراحل الزمنية التي مرت بها عملية تشكيل منظومة الدول القومية في أوروبا لبيان استمرارية السمات الفلسفية والتصورية.

مرحلة الميلاد

كانت التغيرات الثقافية والاقتصادية والاجتماعية التي حدثت في القرنين الحادي عشر والثاني عشر بمثابة محفزات للمرحلة الحديثة في الحضارة الغربية. ومن هذا المنظور، كانت تلك الحقبة هي أول نهضة renaissance في التاريخ الغربي. ففي المقام الأول، بدأت التغيرات الكبرى في الحياة الاجتماعية ـ الاقتصادية في زعزعة البنية الإقطاعية التعاقدية القديمة. كما حسَّنت التقنيات الزراعية الجديدة من طرق زراعة الأغذية بصورة أدت إلى زيادة هائلة في إنتاج الغذاء بشكل لم ترَه الإنسانية من قبل، وصاحب هذه الزيادة في إنتاج الغذاء زيادة أخرى سكانية، مما أدى إلى تشجيع عملية التوسع الحضري والتجاري. وقد كان لتطور المدن إبان هذه العملية أثره الكبير في الحياة الاجتماعية ـ الثقافية والاجتماعية ـ السياسية للمجتمعات الغربية. فقد استلزمت الارتباطات المالية بين اللوردات والفلاحين نوعاً جديداً من أنواع النظام الاجتماعي ـ الاقتصادي الذي كان من شأنه تشكيل المذهب المركنتلي(*) في العصور التالية.

لقد بدأت زعزعة الهيكل الاجتماعي ـ السياسي للنظام الإقطاعي كوحدات صغيرة محدودة بسبب الحاجة المتنامية للانطلاق باتجاه المركزية والتنسيق. كما شرعت العناصر الاجتماعية ـ السياسية الجديدة في الظهور في المدن مما كان من شأنه أن يجبر النخب الحاكمة على تأسيس وحدات قومية في خطوات لاحقة. ولكن ينبغي التأكيد أن الخلفيات الفلسفية والمخيالية لهذه الوحدات كانت منبثقة عن مصدر التراكمات الإقطاعية القديمة نفسها؛ أي أنها لم تكن ناجمةً عن محاولات ثورية. وبعبارة أخرى، فإن المنظومة اللاهوتية ـ الفلسفية السابقة قد شكلت أساساً نظرياً وتصوريّاً مستمراً لعملية

(*) مذهب المركنتيلية أو مذهب الحرفيين هو مذهب اقتصادي ظهر في أوروبا في بدايات القرن السادس عشر، وهو يركز على مفهوم الربح والمتاجرة والاقتصاد من دون أخذ أية أبعاد أخرى في الاعتبار (المراجع).

شرعنة الوحدات الاجتماعية ـ الاقتصادية والاجتماعية ـ السياسية الجديدة.

وبالتوازي مع هذه التغيرات الاجتماعية ـ الاقتصادية، كانت أوروبا قد استهلت وجودها كأقسام سياسية؛ فبعد الموجات البربرية الثانية في القرن العاشر، شرعت نواة الدول الأوروبية الحديثة في التشكل في القرن الحادي عشر؛ حيث كانت مملكة فرنسا قيد التشكل، بمحاذاة ألمانيا في الإمبراطورية الرومانية المقدسة. كما كانت ممالك إنكلترا واسكتلندا والدنمارك والنرويج والسويد قد تجسدت أيضاً. كما تشكلت الممالك المسيحية الصغيرة؛ إسبانيا وإيطاليا، كوحدات سياسية مستقلة. وفي أوروبا الشرقية، ظهرت ممالك بوهيميا وبولندا والمجر من خلال عملية التتويج الشعائرية على يد البابا. وفي غضون ذلك، صارت الممالك السلوفاكية والروسية والبلغارية أعضاء مستقلين في كومنولث المسيحية الأرثوذكسية الشرقية.

لقد أدى التنافس بين السلطات الدنيوية والسلطات المقدسة على قيادة هذه التغيرات الاجتماعية ـ الاقتصادية والسياسية إلى التعجيل بالصراع على السيادة بين الكنيسة والدولة. كما جرى تعزيز الهيكل المَلَكي للكنيسة أيضاً في هذه العمليات الاجتماعية ـ الاقتصادية نظراً لكون الكنيسة أكبر مالك أراضٍ في أوروبا. ولذا حاول الباباوات في ذلك الوقت تعزيز هيمنتهم. وقد وثق غريغوري السابع، في **الإملاء البابوي** (Dictatus Papae) عام ١٠٧٥، محاولات [فرض] السلطة الكنسية هذه ضد الملوك الألمان. ويمكننا إيراد بعض أهم بنود هذا **الإملاء البابوي** في النقاط التالية: «(١) الله وحده هو من أسس الكنيسة الرومانية... (٨) للبابا وحده سلطة استخدام الوسام الإمبراطوري. (٩) البابا هو الشخص الوحيد الذي يُقَبِّل الأمراء قدميه... (١٢) لديه السلطة لعزل الأباطرة... (١٦) لا يمكن تسمية أي مجمع كنسي عام دون رضاه. (١٧) لا يمكن اعتبار أي إجراء أو كتاب لمجمع كنسيّاً دون تصريح منه... (١٩) لا يمكن لبشر الحكم عليه... (٢٧) للبابا سلطة جعل المواطنين الخاضعين لولاية حكام ظلمة في حِلّ من الولاء لهم» (Viorst, 1965: 20).

وقد أحدث رد الإمبراطور هنري الرابع على هذا الإملاء صراعاً غير

قابل للتسوية بين البابوية والحكومات الملكية. وفي إطار هذا الصراع، أجبر غريغوري السابع الإمبراطور هنري الرابع على الخضوع للبابوية من خلال إعلان توقيع الحرمان الكنسي عليه. وكان ذلك بمثابة فشل لأول هجوم قومي على السلطة البابوية. وتجدر الإشارة إلى أن رواد السيادة البابوية في تلك الفترة كانوا: أجوبارد، أسقف ليون، وهنكمار، كبير أساقفة ريمس، والبابا نقولا الأول، والبابا غريغوري السابع، مانيجولد قس لوترباخ، والقديس برنارد، وجون من سالزبري، والقديس توماس الأكويني، والبابا إنوسنت الثالث.

وقد عارض الحكام الدنيويون هذه المحاولات لتحقيق الهيمنة الكنسية من ناحيتين: إلهية وقانونية. فقد زعموا أولاً أن المجتمع السياسي هو مجتمع ذو أصول إلهية، وأن الملوك ـ الذين هم وكلاء الإرادة الإلهية ـ خاضعون للمحاسبة أمام الله فقط. وثانياً فقد أصروا في ظل إحياء القانون الروماني والنظرية العضوية المؤسسية للدولة على سيادة الملوك، لأن القانون الروماني قد نص على أن الإمبراطور يحكم العالم المتحضر بأسره.

ورغم أن هنري الرابع قد انهزم أمام غريغوري السابع في محاولته لتحقيق القومية الألمانية، إلا أن ميثاق لوريس عام ١١٥٥ ربما يعد انتصاراً للقومية الفرنسية في تحقيق دولة قومية مركزية داخل إقليم محدد، وهو منطقة إيل دو فرانس (Ile de France) التي كانت تضم باريس. ومن خلال هذا الميثاق، جرى تشجيع التجارة بين المدن وضمان حقوق الملكية وتقنين الضرائب، وإعلان ميثاق الحقوق (Viorst, 1965: 69).

المرحلة الانتقالية

وقعت الفترة الانتقالية في عملية تشكيل نظام الدولة القومية ما بين القرن الثاني عشر وحتى زمن ميكيافيلي في نهاية القرن الخامس عشر، حيث كان ميثاق لوريس هو أول الدلائل على هذه الفترة الانتقالية، والتي اهتم فيها الملوك بالتنظيم الداخلي لممالكهم من خلال تشكيل مؤسسات قضائية ومالية وعسكرية وسياسية.

كما أسس الملوك محاكم ملكية للحصول على استقلالية قضائية، وصار

هذا التأكيد على الولاية القضائية والقوة العسكرية الركن الأساس للسلطة العلمانية/ الملكية. وللحصول على الأموال الضرورية لتسيير الجهاز الحكومي بدأ تطبيق نظام ضريبي، حيث كانت الضرائب على وجه الخصوص نتيجة لإحياء القانون الروماني، لأنها لم تكن مألوفة على الإطلاق لدى الشعوب التيوتونية ولا في التقاليد الإقطاعية.

وتدريجيّاً تحولت المجالس الملكية للحقبة الإقطاعية إلى برلمانات انتشرت في أنحاء أوروبا كافة بحلول القرن الثالث عشر. وسُميت المجالس الجديدة في إسبانيا الكورتيس (cortes)، وفي ألمانيا الدايت (diet)، وفي فرنسا مجلس طبقات الأمة (estates general) أو مجلس المقاطعات، وفي الجزر البريطانية سميت بالبرلمانات (Palmer and Colton, 1978: 30)، بينما اعتبرها الملوك وسائل لتعزيز الحكم الملكي. وبالتوازي مع عملية التوسع الحضري، أضيف إلى طبقتي اللوردات والأساقفة في البرلمان طبقة سكان المدن [ذات الحكم الذاتي؛ burgher class]، ولكن البرلمان ـ كوسيلة قانونية/إجرائية لشرعنة السلطة السياسية في نظام الدولة القومية ـ قد اكتسب أهميته بعد التحول المعرفي في الحضارة الغربية باتجاه الوجود المُحدَّد معرفيّاً في ظل مركزية نظرية المعرفة (epistemology).

وفي ميزان العلاقة بين الكنيسة والملوك، بدأت كفة الملوك في الرجحان في تلك الفترة في ظل المنهجة النظرية لفكرة السيفين المقسمة للسلطة. وكانت الشخصيات الرائدة ضد السيادة البابوية في تلك الفترة هي فريدريك الثاني الألماني وفيليب الرابع الفرنسي. فقد نادى فريدريك الثاني بسيادة الإمبراطورية، ليس فقط على الملوك الآخرين، ولكن أيضاً على البابا، هادفاً إلى أن يضفي على ذاته سموّاً من الناحيتين الروحية والدنيوية.

وكما يؤكد كون، فقد شكلت روما القديمة مصدراً للإلهام لفريدريك الثاني، يلي الإنجيل في أهميته. وقد صك فريدريك الثاني عملة، مثل أوغسطس، لإظهار الاستقلال المالي. كما أدت إعادة اكتشاف القانون الروماني على يد فقهاء جامعة بولونيا إلى تنامي فكرة أنه لا يمكن لأحد سوى الله محاكمة الملك الذي يمثل أعلى سلطة بشرية. وبعد عملية إحياء القانون الروماني بوقت قصير، عزا الفقيه مارتينوس إلى الإمبراطور ملكية كل

شيء، ومن ثم أصبحت لديه السلطة المطلقة للتصرف في حقوق الأشخاص العاديين كافة (Gierke, 1958: 79).

كانت تلك الأفكار المؤيدة لمركزية السلطة السياسية وما يوازيها من نظريات سياسية شبيهة بالنظريات الإسلامية التي انطوت على فرضية مركزية السلطة السياسية في يد الخليفة كإمام ديني ـ حاكم سياسي. ويشير هذا التشابه إلى التأثير بالغ الدلالة للمأسسة والفكر السياسي الإسلاميين على أوروبا في ذلك الوقت، بعد تجارب السلطات الملكية العلمانية إبان فترة الحروب الصليبية.

ويرى كُون (Kohn, 1969: 89-90) أن فريدريك الثاني كان متأثراً في تلك الفترة بالحضارة الإسلامية، التي أحبها وأُعجب باتساع بيئتها الفكرية والحرية الكبرى التي كانت تشهدها. وعلاوة على ذلك، فقد وقع معاهدة، ذات شروط قائمة على الإنصاف والمساواة، مع سلطان مصر، وهي المعاهدة التي أسمتها الكنيسة جريمة لا تغتفر؛ حتى إن دانتي، الذي كان مؤيداً للإجراءات التي اتخذها فريدريك لتعزيز سيادة السلطة الملكية، قد وضعه في مصاف الخائنين في الجحيم [وهو الجزء الأول من قصيدته الملحمية **الكوميديا الإلهية**].

ورغم ذلك، فإن محاولاته لمركزة السلطة في أيدي الملوك لم تؤدِّ إلى وحدة دينية ـ سياسية كتلك التي شهدتها التجربة الإسلامية، وذلك نظراً للاختلافات النموذجية بين الرؤيتين الكليتين المختلفتين للعالم؛ بل إنها أدت إلى غلبة علمنة السلطة السياسية، وذلك لأن الكنيسة الكاثوليكية لم تتخلَّ عن السلطة الدينية لأي مؤسسة أخرى برغم وجود نظريات الحق الإلهي للملوك والمجالس؛ حتى إن الشخصيات البارزة الداعمة لاستقلالية الملكية في مواجهة البابوية قد أصرت على الحفاظ على توازن سلطتي السيفين؛ فقد أكد أوكهام، على سبيل المثال، أن من الواجب وضع حدٍّ فاصل بين مجالات الولاية الروحية ومجالات الولاية الدنيوية[٣]. وهكذا، فإن بداية تحول القوة السياسية باتجاه السلطات الدنيوية قد وقعت في إطار تصنيف السيفين، والذي كان نتيجة طبيعية للتصور الوجودي ـ المعرفي ـ القيمي ولاستمرارية

---

(٣) انظر: (McGrade, 1974).

الحضارة الغربية، وهي النقطة التي كانت معرض التحليل في القسم الأول من هذا الكتاب.

لقد عجّل الصراع بين البابا بونيفاس وفيليب الرابع، ملك فرنسا الوسيم، من تنامي روح الوحدة القومية وتأسيس دول قومية مركزية. وكان النزاع بينهما قد بدأ حين حاول فيليب الرابع تطبيق ضريبة على الكنيسة الفرنسية لتمويل الحرب ضد إنكلترا، فهدده البابا بونيفاس بالحرمان الكنسي في المرسوم البابوي Clerics laicos (Viorst, 1965: 70)، مثلما كان غريغوري السابع قد فعل مع هنري الرابع ملك ألمانيا. ولكن في هذا الوقت، لم يكن النجاح حليف البابا، وذلك نظراً لتنامي الشعور القومي: فقد انتهى هذا النزاع بغلبة الملوك. وهكذا، بدأ داعمو السلطة العلمانية، الذين ظلوا في موقع الدفاع لقرون، في إظهار الثقة بالنفس: حيث طبق فيليب الرابع هذه الضريبة وقرر إلى جانب ذلك عزل البابا بونيفاس.

وكان من بين أبرز داعمي السيادة العلمانية وتأسيس الدول القومية مارسيليو من بادوا ووليام من أوكهام وبيير دوبوا ودانتي أليغييري وجون ويكليف وجون هَس وجون جيرسون، حيث تأثر العديد من هؤلاء المفكرين بابن سينا وابن رشد بصورة مباشرة. وهنا يصف ليرنر دانتي ومارسيليو، على وجه الخصوص، بأنهما من أتباع ابن رشد.

وقد كان مارسيليو بادوا [المولود في مدينة]، الذي صار رئيساً لجامعة باريس عام ١٣١٣، راغباً في الدفع بالتأثير الثيوقراطي خارج معترك السياسة لتحقيق حكم رشيد؛ ففي رسالته **المدافع عن السلام** (*Defensor Pacis*) (١٩٦٣) يشير إلى أنه ينبغي أن يشكل أصحاب اللغات المختلفة دولاً منفصلة، وأن الحروب بين الدول هي تدبير حكيم للطبيعة. ولكونه مفكراً عمليّاً، فقد كان يرغب في تحقيق السلام الداخلي. وقد مهدت هذه الأفكار الطريق أمام منظومة الدولة القومية. كما كانت أفكاره تنطوي أيضاً على بعض العناصر الديمقراطية، والتي جرى تطويرها عبر القرون اللاحقة؛ فهو مثلاً يميز بوضوح بين السيادة المطلقة للدولة، والتي أشار إلى أن مصدرها هو الشعب، وبين صورة الحكم المختارة لتنفيذ القوانين. ولذا، فقد اقترح وجود ملكية منتخبة.

ويذكر وِكستيد (من مقدمة Dante, 1963: 419) أنّ أثر ابن رشد في مقالته عن **النظام الملَكي** (*On Monarchy*)[٤] يتجلى جزئيّاً في استخدام دانتي لمبدأ العقل الممكن في الفصل الثالث من الكتاب الأول (Dante, 1963: 422). ولكن ينبغي إضافة أن انطلاق دانتي من تعاليم أرسطو بالدعوة إلى تأسيس ملكية أو حكومة عالمية كوسيلة للقضاء على الصراع بين المدن والأمم يحمل سمات توفيق ابن رشد بين الفكر السياسي الإغريقي ونظام الخلافة الإسلامي.

لقد عرَّف دانتي الملكية الدنيوية بأنها إمارة فريدة تمتد لتشمل الأشخاص كافة في زمنه، وأكد أن «من الضروري، كأحسن تصرف لصالح الجنس البشري، أن يكون هناك ملك في العالم، ومن ثم فلأجل خير العالم لا بد أن يكون هناك نظام مَلَكي» (Dante, 1963: 435). ووفقاً له، فإن دور الملكية هو حفظ السلام. وكما أن الإله هو الملك فوق الخلائق كافة، فكذا الإمبراطور هو ملك ملوك الدنيا. وهنا يؤكد جيرك (Gierke, 1958: 30) أنه كان هناك إجماع بين الفلاسفة في ذلك الوقت على هذه الفرضية الأساسية؛ حيث يرى أوكهام أن الإمبراطور يجب عليه الالتزام بالقوانين المشتركة بين الأمم كافة. وقد صار بهذه الحجة رائد القانون الدولي في إطار نظام الدول القومية.

وكان جون ويكليف في إنكلترا وجون هس في بوهيميا، في ظل تأثرهما بأطروحات مارسيليو من بادوا ووليام من أوكهام، ممثلين آخرين للحركات الديمقراطية، والقومية، والمناهضة للبابوية في عملية الانتقال هذه نحو نظام الدولة القومية. فقد رأى ويكليف أن كلّاً من الدولة والكنيسة يأتي التكليف بهما مباشرة من الله وأن البابا والإكليروس لا يحق لهم ممارسة السلطة السياسية. وتنطوي نظرية ويكليف على طرح لدولة قومية وكنيسة قومية تابعة لهذه الدولة، وهي الفكرة التي صارت قاعدة لتأسيس كنيسة إنكلترا على يد

---

(٤) يعالج دانتي ثلاثة أسئلة بارزة في مقالته كقضايا مفتاحية لسيادة السلطة الملكية: «والآن يبدو لي أنني قد حققت الهدف الذي وضعته لنفسي بدرجة كافية، فقد بحثت عن الحقيقة فيما يتعلق بالأسئلة الثلاثة التي أثرتها: وهي ما إذا كان منصب الملك ضروريّاً لخير العالم، وما إذا كان الشعب الروماني يحق تسميته إمبراطورية بذاتها، وأخيراً ما إذا كانت سلطة الملك مستمدة مباشرة من الله أو من أحد غيره» (Dante, 1963: 437).

هنري الثامن. وكما يؤكد جيتيل، فإن نظرية ويكليف كانت تمثل في تعظيمها للدولة تبشيراً بمبادئ بودان وهوبز. وقد كان ويكليف، إلى جانب هس، أحد الرواد البارزين لحركة الإصلاح (Skinner, 1978: vol. 2, pp. 34-42).

ومن خلال محاولات هؤلاء المفكرين جرت شرعنة العناصر الجديدة في الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الغربية في القرنين الحادي عشر والثاني عشر. وفي ظل هذه التطورات، بدأ أساس الشرعية في التغير من خلال تقويض الهياكل الإقطاعية وتأسيس هياكل اجتماعية ـ اقتصادية واجتماعية ـ سياسية جديدة. وربما تسمى البنية الاجتماعية ـ الاقتصادية المركنتيلية قبل الصناعية، بينما يمكن تسمية البنية الاجتماعية ـ السياسية بمركزية الملكيات حول نظام الدول القومية مع تزايد سيادة القوى الدنيوية فوق السلطة البابوية.

مرحلة النضج

يدعى القرن الخامس عشر في بعض الأحيان بأنه الحقبة التوفيقية، في إشارة إلى المجالس المتعددة التي [انعقدت في تلك الفترة] وصارت أدوات فاعلة في نضج منظومة الدولة القومية. وقد كان لمجالس بيزا عام ١٤٠٩، وكونستانس عام ١٤١٥، وبافيا عام ١٤٢٣، وبازل عام ١٤٣١، وبورجيه عام ١٤٣٨، كان لها ثلاث نتائج بارزة في التاريخ السياسي الغربي: **أولاً** أنه قد بدأ عقب هذه المجالس اعتبار الكنيسة كمجتمع بشري لا ككيان إلهي منظم بصورة استثنائية؛ فعلى سبيل المثال، كان جون جيرسون يفضل تأسيس نظام ملكي محدود في [عملية] تنظيم الكنيسة، بينما رأى الكاردينال نيكولا الكوسي أنه ينبغي إنشاء مجلس نيابي كهيئة مركزية في كل من الكنيسة والدولة (Gettell, 1959: 140). وهكذا، صارت البنية التنظيمية في الكنيسة محلاً للنقاش والنقد. **وثانياً**، بدأ تطور فكرة الكنيسة القومية كعامل مكمل جوهري في تشكيل الدول القومية. **وثالثاً**، فقد نتج عن تطور الكنائس القومية في عصر الإصلاح تحقيق السيادة المطلقة للسلطة الدنيوية على السلطة البابوية.

وقد أكد مجلس كونستانس عام ١٤١٤ سيادته على البابا، بينما رفض المرسوم العملي لمجلس بورجيه الكنسي عام ١٤٣٨ أي دعاوى باباوية

للسيادة. ومن الممكن تلخيص أبرز بنود هذا المرسوم فيما يلي: (١) إن سلطة المجلس العام أسمى من سلطة البابا فيما يتعلق بالعقيدة وإصلاح الكنيسة رأساً وأعضاءً. (٢) يعاد إجراء الانتخاب للمكتب الإكليريكي ولكن للملك أو لأمراء مملكته الأخذ بالتوصيات عند وقوع الانتخابات. (٣) ليس للباباوات الحق في ترتيب المناصب. (٤) يكون عقاب من يتقلدون المناصب على يد السلطة العلمانية (Viorst, 1965: 78).

لقد جرى إعلان استقلالية وسيادة النظم الملكية القومية العلمانية من خلال العديد من الاتفاقات الثنائية في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، ومنها اتفاق (كونكوردات) عام ١٤١٨ بين البابوية المعاد توحيدها في عهد مارتن الخامس و**الأمم** الحاضرة في مجلس كونستانس، واتفاق فيينا عام ١٤٤٨ بين فريدريك الثاني دوق النمسا والبابا نيكولا الخامس، واتفاق بولونيا عام ١٥١٦ بين فرانسيس الأول ملك فرنسا والبابا ليو العاشر، والتي كانت تمثل «مفاوضات بين سلطتين سياديتين متكافئتين وليست ترتيبات بين رأس الكنيسة والأبناء الروحيين» (Morrall, 1958: 133).

كان كُتَّاب الحقبة التوفيقية، مثل جون جيرسون ونيكولا الكوسي وإنيان سلفيوس، يمثلون جسوراً بين تلك الفترة الانتقالية ومرحلة ظهور الدول القومية. ورغم أنهم قد أسهموا كثيراً في هذا الظهور [للدولة القومية]، وخاصة فيما يتعلق بمفاهيم مثل دولة الطبيعة والحقوق الطبيعية والعقد الاجتماعي والحكومة النيابية، إلا أن ميكيافيلي كان هو الرائد الحقيقي لنظريات الدولة القومية.

ويعد أبرز إسهام قدمه ميكيافيلي للتاريخ الفكري الغربي وفي ظهور الدولة القومية هو تعريفه الواضح للدولة كمنتج بشري، وهي الفكرة التي صارت قاعدة فكرية لعلمانية الدولة القومية وسيادتها المطلقة على السلطة الكنسية، وذلك لأن ميكيافيلي قد جعل أمن ونجاح الدولة هما القضيتان الأسمى للحياة السياسية. ومن هذا المنظور، كان ميكيافيلي فيلسوفاً عمليّاً، يفكر في نظرية حفظ الدولة وليس في نظرية الدولة ذاتها. ولذلك يمكن مناقشة الملامح الفلسفية لنظريته، ولكن لا يمكن إنكار كونه مؤسس المنهج الواقعي في تاريخ النظرية السياسية؛ فقد صار كتابه الرائع **الأمير** حجر الزاوية

في سيرورة معالجة نظرية الدولة القومية لآليات الحكم في الدول القومية ذات الحكم المطلق.

وفي الحقيقة، فقد كان زمن ميكيافيلي، وعصر النهضة عموماً، هو العصر الذي حدث فيه «تطور الشعور الجماعي النمائي المحض لأول مرة إلى وعي قومي» (Kohn, 1969: 120). ومن هذا المنطلق، فقد أزال عصر النهضة وعصر الإصلاح عقبات البنية الإقطاعية التقليدية أمام تأسيس منظومة الدول القومية. ولكن اكتمال هذا النظام السياسي قد حدث في بداية القرن السابع عشر.

كان القرن الخامس عشر قرن الحرب الأهلية، حيث خلقت حرب المئة عام وحروب الهوسيين وحروب الوردتين الإنكليزية بيئة من الفوضى السياسية في هذا القرن. كما ساعدت هذه الحروب الملوك في تعزيز سلطاتهم الملكية. وفي بداية القرن السادس عشر، لم تكن الدول القومية في أوروبا قد تشكلت بصورة كاملة، حيث كانت الحكومات في إنكلترا وفرنسا وألمانيا وإسبانيا محلية بصورة جزئية كما كانت لامركزية. ولكن القرن الخامس عشر قد شهد ظهور ثلاث قضايا كانت فاعلة في تشكيل الدول القومية في القرن السابع عشر، وهي تأسيس نظام الضرائب والبيروقراطية وإقامة العواصم كمنظومات بالغة الأهمية للدول القومية المركزية.

وقد وضع الملوك منظومات الضرائب لتمويل حروبهم، كما ظهر نوع جديد من السفراء والأمناء والموظفين العموميين كأول إرهاصات البيروقراطية الحديثة. وبالتوازي مع هذه التطورات، كان أبرز دلالات التوجه نحو تشكيل الدول القومية هو ظهور عواصم يمكن الإشارة إليها، حيث صارت باريس ولندن ولشبونة ومدن أخرى مماثلة مقرات للحكومات ومراكز للحياة الاقتصادية والثقافية والاجتماعية والسياسية.

لقد استمرت هذه التغييرات الهائلة في فكرة الدولة وتسارعت وتيرتها في القرن السادس عشر، حيث تمثلت خلاله الديناميات الرئيسة لتشكيل البنى الاجتماعية ـ السياسية والدولية الجديدة القائمة على نظام الدولة القومية في بدايات القرن السابع عشر: ويمكن أن نلاحظ هذه الديناميات في التحول الفكري للنهضة إلى الذهنية المرتكزة على العقل، والتحول الاقتصادي

للمركنتلية حول المدن باتجاه رأسمالية تجارية على مستوى الأمة، والتحول الديني للإصلاح باتجاه تأميم الكنائس اعتماداً على خلق مجال واضح للدين واعتباره شأناً فردياً.

إن عصر النهضة قد أثار تساؤلات بشأن المسلمات التقليدية للنظام الإقطاعي وعَظَّم من فكرة [العالم] الدنيوي، حيث عجل اختراع وانتشار آلات الطباعة من تطور اللغات والثقافات القومية، ولا سيما أن فرانسيس الأول قد أنشأ قومية ثقافية فرنسية كقاعدة للدولة القومية في فرنسا، حتى إن بعض الكتاب الفرنسيين قد بالغوا في الثناء على الملك إلى درجة القول بأن لفظة اللغة الفرنسية (langue Françoise) كانت مشتقة من الاسم الملكي Françoise (Kohn, 1969: 130). وبعد حقبة النهضة، صار مركز الحياة الفكرية هو العقل وليس الإله، وهو التحول الذي أوجد أرضية فلسفية لتشكيل نظام الدولة القومية.

ويعد الإسهام الأبرز لعصر الإصلاح في منظومة الدولة القومية هو تقويض الفكرة التقليدية بشأن وحدة الكنيسة والدولة، حيث أنتج ذلك إعادة تنظيم أوروبا إقليمياً إلى دول قومية متمايزة؛ ومن ثم، فقد تحول مركز فكرة الدولة من الإمبراطورية العالمية إلى الدولة الإقليمية، ومن السيادة الإكليريكية إلى السيادة المدنية. كان أهم قادة عصر الإصلاح مارتن لوثر وميلانكتون وزونغلي وكالفِن، حيث تمثل إسهام مارتن لوثر في تشكيل الدولة القومية في «التمييز الواضح الذي وضعه بين السلطتين السياسية والروحية، وتأكيده على القوة العلمانية كمقابل للقوة الإكليريكية، والأهمية التي أضفاها على الطاعة السلبية [أي الاستسلام التام] للنظام القائم في الدولة والمجتمع» (Gettell, 1959: 156).

لقد اكتملت عملية تأميم الكنائس بنجاح، كإحدى أهم الحقائق التكميلية لنضج منظومة الدولة القومية في أوروبا بعد عصر الإصلاح، حيث تمثلت ركائز هذه العملية في قانون السيادة الصادر في إنكلترا (عام ١٥٣٤)، وصلح أوغسبورغ القاري في أوروبا (عام ١٥٥٥). فقد أدى النزاع بين هنري الثامن والبابا كليمنت، إثر رغبة الأول في تطليق أرملة أخيه الأكبر التي كان قد تزوجها، إلى قطع العلاقات بين كانتربري وروما، حيث أنشأ هنري الثامن

الكنيسة الأنجليكانية التي رأسها الملك من خلال سلسلة من القوانين البرلمانية عام ١٥٣٤. وكان قانون السيادة الإنكليزي خطوة بالغة الأهمية نحو تأميم الكنيسة وتأسيس دولة قومية مستقلة تماماً: «رغم أن جلالة الملك ينبغي له أن يكون وهو بحق وبإنصاف الرئيس الأعلى لكنيسة إنكلترا، ولذا يقر الإكليروس بذلك الملكوت في مجامعهم، إلا أنه لتأكيد وتعضيد ذلك... فقد شَرَّعت سلطة هذا البرلمان الحالي أن يكون للملك، حاكمنا ذي السلطان، ولورثته وخلفائه، ملوك هذه المملكة، الاعتبار والقبول والشهرة [باسم] أعلى رئيس في الأرض لكنيسة إنكلترا، المسماة بالكنيسة الإنكليزية (anglicane ecclesia)» (Viorst, 1965: 117).

وفي غضون ذلك، فقد مَكَّن صلحُ أوغسبورغ المُوقَّع عقب الحروب الدينية بين الدول البروتستانتية والكاثوليكية لفكرة الكنيسة القومية في أوروبا كقارة من خلال إعلان أن لكل أمير الحق في تقرير دين رعيته. وجرى تقنين اللوثرية كصورة وحيدة مسموحة للبروتستانتية في ألمانيا بعد هذه الاتفاقية التي أكدت أيضاً مصادرة الأملاك الكاثوليكية كافة من جانب الكنائس البروتستانتية قبل عام ١٥٥٢.

وربما تعد وثيقة دعوى جيمس الأول بالحق الإلهي للملوك عام ١٦٠٩ هي الحلقة الأخيرة في نهاية السيادة الكنسية لصالح الحكم المطلق للسلطات الملكية: «إن دولة المَلَكية هي أسمى شيء في الأرض، وهي على عرش الرب، والملوك يُدعَون آلهة حتى من جانب الرب ذاته... والملوك أيضاً هم مثل الآباء بين أهليهم، لأن الملك هو بحق أبو الوطن الأم (parens patrie)، أي الأب السياسي لشعبه».

مرحلة الاكتمال

لقد اكتمل التحول الأخير من النظام الإقطاعي المنظم بصورة محلية إلى نظام الدولة القومية في نهاية القرن السادس عشر وعلى الأخص في النصف الأول من القرن السابع عشر. وكانت فرنسا أول دولة قومية موحدة، وكان الفيلسوف الفرنسي بودان رائد الفكرة الحديثة عن السيادة القومية. ففي رائعته عن النظرية السياسية **الكتب الستة في الجمهورية** (*De Republica Libri* Sex)، يحدد بودان تسع علامات حقيقية للسيادة: وهي سلطة التشريع، وتقرير مسائل

الحروب والسلام، وتعيين كبار المسؤولين، وشهود [وتقرير] الأحكام النهائية، وتلقي البيعة، وصك النقد، وتنظيم المقاييس والمكاييل، وفرض الضرائب. وقد اختتم طرحه بالقول إن مفهوم السيادة لا بد أن يعتبر دليلاً على سلطة مطلقة عليا فوق المواطن، ولقد أعطى للحكومة سلطة قوية حتى تتجاوز المصالح الخاصة لكل من الحكم الذاتي الإقليمي، تلك العقبة الدائمة أمام سياسات التاج الفرنسي، ومصالح المعتقد الديني أيضاً. ووفقاً لبودان فإن وجود مثل هذا النوع من أنواع السيادة هو ما يميز الدولة عن أي نوع آخر من أنواع التجمعات البشرية. ويتبنى بودان في هذا المؤلف العظيم (**الكتب الستة في الجمهورية**) تعريفاً واضحاً للسيادة من خلال تعريف الدولة «كحكومة مشروعة للعديد من الأسر عن طريق [خلق] سلطة عليا دائمة» (Skinner, 1978, vol. 2, p. 288).

رأى بودان خلاص فرنسا في تأسيس مثل هذه السيادة القومية والسلطة المركزية، فقد كان ينتمي إلى مجموعة من السياسيين (politiques) كانت ترغب في استعادة السلام والنظام، وكانت تؤمن بأن نجاح فرنسا يتطلب قمع الفصائل السياسية والجدالات الدينية وتأسيس ملكية قوية تستند إلى السيادة المطلقة للملك. (وقد شملت المجموعة أعضاء آخرين هم دو بيلاي وسيري ووليام باركلي وبيير جريجوار) كما عرَّف بودان المواطن بأنه «إنسان حر خاضع للسلطة السيادية لآخر في سياق نظرية السيادة». ويقبل بودان، مثل ميكيافيلي من قبله وهوبز من بعده، بالسلطة المطلقة في شؤون الحكم، ويضع إطاراً لشرعنة هذه السلطة المطلقة على أساس نظرية السيادة.

لقد وضع هوبز تقييماً للأساس الفلسفي لحكم الدولة القومية المطلق، حيث تقوم نظرية الدولة عنده على شعور عقلاني بالرغبة في حفظ النفس يؤدي بالبشر إلى وضع عقد اجتماعي. وقد دشنت نظريته السياسية حراكاً جديداً في تاريخ العلوم السياسية كما فعل تطبيق الطريقة الديكارتية في الفكر السياسي؛ حيث صاغ دفاعاً عن السلطة المطلقة للسلطان، قائلاً إن الحقوق الطبيعية المتساوية للإنسان قد جعلت من دولة الطبيعة دولةَ حرب. فالقانون الطبيعي، الذي كان قاعدة اكتشفها العقل، قد أدى بالإنسان إلى الهروب من حالة الحرب من خلال تأسيس الدولة والسلطان ذي السيادة. وبعد هذا التأسيس، صارت إرادة السلطان هي القانون الحقيقي الوحيد بحسب هوبز.

كما وجد نظام الحكم المطلق المتعلق بمركزية الدولة القومية الشرعنة الفلسفية والعقلانية في ظل هذه الأفكار الخاصة بهوبز مؤسس الفلسفة السياسية العقلانية والفكرة الحديثة عن الدولة.

وهكذا، جرى تشكيل البنية الداخلية للدولة القومية وشرعنتها بصورة أساسية على يد ميكيافيلي وبودان وهوبز؛ في حين جرى وضع مبادئ هيكل النظام الدولي الذي صارت الدول القومية فيه وحدات سياسية على يد جروتيوس، الذي قبل بأعمال كونراد براون وفيرديناند فاسيكيز وفرانسيسكو سواريز وألبريكو جنتيلي، واستعان بها.

وقد حاول براون تحديد مبادئ النظام الدولي، بينما قال فاسكيز بوجود قانون مركب للدول يحكم العلاقات بين الدول المستقلة. أما فرانسيسكو فقد وضع نظرية فلسفية كاملة للقانون الدولي. وفي الوقت ذاته، طرح جنتيلي تعريفاً لحقوق وواجبات الدول المتحاربة والمحايدة، معترفاً بالقاعدة الإقليمية للسيادة. كما ناقش، في كتابه **عن هيئات التمثيل الدبلوماسي** (١٥٨٥)، حقوق السفراء وحصاناتهم وعلاقاتهم بالدول الموفِدة لهم وتلك التي تستضيفهم.

وإلى جانب ذلك، فقد عالج جروتيوس ثلاثة موضوعات: وهي قانون الطبيعة وقانون الأمم والسيادة، قائلاً إنه «ربما تكون هناك بعض القوانين بين الدول كافة أو معظمها، وفي الحقيقة فإن هناك قوانين متفقاً عليها بالقبول العام الذي يمثل مصلحة للكافة في العموم» مثل القوانين الداخلية للدول القومية اعتماداً على مصالح المواطنين. [ويعيد تأكيد الموقف نفسه بقوله:] «فيما بين الدول كافة أو معظمها، ربما تكون هناك في الحقيقة بعض القوانين، المتفق عليها بالقبول العام، التي تمثل مصلحة الكافة في العموم. . . وهذا ما يسمى بقانون الأمم؛ ولو جرى تطبيق تلك القوانين لاستفادت كافة الأمم، ولحطم المعتدون الذين يخالفون قوانين الطبيعة والأمم معاقل أمانهم وسعادتهم المستقبلية». (Bowle, 1961: 298) وقد أصر على أن مسوغ الحرب هو [الرغبة في] إحراز السلام. ويعد أبرز إسهامات جروتيوس هو تعريف القانون الطبيعي للأمم ووضع أسس القانون الدولي في إطار الدول القومية ذات السيادة.

كان تشكيل نظام الدولة القومية كهيكل داخلي اجتماعي ـ سياسي جديد للدول المستقلة ذات السيادة وكنظام دولي جديد قد اكتمل اعتماداً على هذه الأفكار في النصف الأول من القرن السابع عشر؛ حيث أعلن صلح وستفاليا عام ١٦٤٨ ظهور منظومة الدول الأوروبية المؤلفة من دول قومية مستقلة ذات سيادة كحراك جديد في التاريخ السياسي للبشرية.

بلغ نظام الدول القومية هذا أوجه في القرن التاسع عشر من خلال اكتساب طابع أيديولوجي كظاهرة فلسفية وسيكولوجية واجتماعية، ألا وهي القومية، التي وجدت أكثر أبعادها الفلسفية تعقيداً في شخصية هيغل الذي عَزَت فلسفته فكرة الإرادة العامة إلى روح الأمة، مجسدة ذاتها في ثقافة قومية. وهذا يعني تشكل وحدة جديدة مع روحها: أي أن «عناصر الثقافة كافة تشكل وحدة يتبادل فيها الدين والفلسفة والفن والأخلاق التأثير في بعضهم البعض، وأن هذه الفروع المتعددة للثقافة تعبر جميعاً عن روح ـ الهبة الفكرية الداخلية لـ الشعب الذي يوجدها، وأن تاريخ الشعب هو عملية يحقق من خلالها إسهامه الفريد في الحضارة الإنسانية بأسرها ويكشف عن هذا الإسهام» (Sabine and Thorson, 1973: 573). وتمثل مقولاته بأنه لا يمكن أن تكون هناك أخلاق في العلاقات ما بين هذه الوحدات المستقلة، وأن من المفترض أن يدعم الفرد نظماً وقوانين سياسية عقلانية وأن يمتثل لها، وذلك نظراً لتسليم الفرد بأن الأخلاق المثالية تتمثل في وحدة الذاتي (الضمير) مع الموضوعي (القانون والتراث)، تمثل ركائز الاستمرارية في الفلسفة السياسية للثقافة الغربية. وكما استنتج شنايدر فإنه «مثلما استبعد ميكيافيلي الأخلاق من السياسة في بداية القرن السادس عشر، كذا قام هيغل في بداية القرن التاسع عشر بمنح الأسبقية للدولة القومية على الأخلاق» (Snyder, 1968: 43).

ومن الممكن اعتبار استنتاج هيغل عن تاريخ الحضارة ـ من أن العقل القومي هو تَجَلٍّ لعقل العالم في مرحلة معينة من تطوره التاريخي ـ حجر الأساس في التطور الفكري والتصوري للقومية كشكل مُعَلمَن [جرت علمنته] من أشكال الدين. وقد صارت القومية ديناً مُعَلمَناً راسخاً في مرحلة تطورها الأخيرة في بداية عصرنا؛ وهو الموقف الذي يصفه كيلي كما يلي بوضوح: «كما تُشَخصِن الأديان آلهتها، كذا تميل الوطنية أو القومية إلى شخصنة فكرة الأمة التي تتوجه نحوها. . . وتُصوَّر الأمة على أنها تملك سمات الشخص

المثالي كافة»[٥].

وهكذا فقد غيّر هيغل مفهوم كانط الشهير عن «الضمير في ذاته» إلى مفهوم خاص «ضمير ـ الدولة»، ينبني على فرضية أن هناك قوانين أخلاقية صالحة عالمياً ولكن هناك فقط عدد من النظم الأخلاقية المختلفة الصالحة لكل دولة على حدة. وتقوم هذه الظاهرة على افتراض أن هناك حياة متمركزة حول الدولة وهذه الحياة تمثل أقصى تحقق للوعي والشعور القومي.. ويُظهر تعريف سيلفرت (Silvert, 1963: 19) للقومية بأنها «قبول الدولة كحَكَم موضوعي نهائي في الشؤون البشرية» يُظهر أبرز سماتها. حيث أصبحت الحياة المتمركزة حول الدولة والتي تتجه نحو القومية في ذات الوقت ظاهرةً حديثة في الحضارة الغربية، تحمل في طياتها عناصر نظرية وتصورية منبثقة عن رؤية هذه الحضارة الكلية للعالم، والتي تتباين تماماً مع الفكرة الإسلامية للوحدة الاجتماعية ـ السياسية عقدية المنحى والتي تفترض مظهراً وَحدويّاً للحياة.

التقسيم الثنائي الإسلامي: دار الإسلام ودار الحرب

هناك غشاوة من الفهم المغلوط في السياسة والأدبيات المعاصرة فيما يتعلق بالثقافة السياسية الإسلامية وأسسها الدينية، ومن الأسباب الرئيسة لهذا الفهم المغلوط هو ذلك التبسيط المخل للحقائق لأسباب سياسية عملية، والتصنيفات القائمة على الاستقطاب الشديد، والاستخدام الخاطئ للمعاني الحرفية لبعض المفاهيم الإسلامية. فعلى سبيل المثال نجد أن العلاقات التصورية المتداخلة بين مفاهيم الأمة والجهاد ودار الإسلام ودار الحرب والدولة الإسلامية، توفر الدليل لكثير من العلماء لتقديم الإسلام كأشد الأديان ولعاً بالحرب (وفي بعض الأحيان، بالأيديولوجيا) في التاريخ. ويعكس استعراض برنارد لويس للحرب والسلام في الإسلام مثل هذا

---

(٥) يستخدم كون (Kohn, 1949: 21) تشبيهاً لافتاً في مضاهاة الصراعات القومياتية والحملات [الصليبية] الدينية لتأكيد الطابع الديني للشعور القومي: «كانت الطبقات المتعلمة الألمانية والسلافية، في القرن الثامن عشر قد تقبلت الحضارة الفرنسية طواعية؛ أما الآن فإن عصر القومية لم يَلِد النزاع ويعمقه فقط، ولكنه استثمر الصراع بين الأمم في ظل هالة حملة [صليبية] شبه دينية». ويهدف تعريف هايز للوطنية بأنها «اندماج الوطنية والقومية فوق الولاءات البشرية الأخرى كافة» ومقولة إيمرسون إن «الوطنية ليست أكثر من تأكيد بأن هذا المجتمع بعينه منظم ضد بقية البشر» (Silvert, 1963: 16-18) يهدفان إلى بيان هذه السمة للقومية بوصفها ديناً مُعَلمناً راسخاً.

المنهج: «وفقاً للتعاليم الإسلامية، فالجهاد هو أحد أهم الأوامر الدينية، فهو فريضة أوجبها الله على المسلمين كافة، من خلال الوحي... وأساس فرض الجهاد هو عالمية الوحي الإسلامي. فكلمة الله ورسالته هي للبشرية جمعاء؛ ومن الواجب على من يؤمنون بهما المجاهدة بلا انقطاع لإسلام أو على الأقل استسلام من لم يؤمنوا بهما. وهذا الواجب لا يحده زمان ولا مكان، حيث يجب أن يستمر حتى يدخل العالم أجمع في دين الإسلام أو يخضع لسلطة الدولة الإسلامية. وإلى أن يحدث ذلك، فالعالم منقسم إلى قسمين: دار الإسلام (التي يحكمها المسلمون) ودار الحرب (التي تتألف من بقية العالم). وفيما بين الاثنين، هناك حالة من الحرب الواجبة أخلاقياً وحتمياً وقانونياً ودينياً حتى يتحقق النصر النهائي والحتمي للإسلام على الكفر. ووفقاً لكتب الشريعة، يمكن قطع حالة الحرب هذه، في حالة تحقق مصلحة، من خلال هدنة أو صلح لفترة محدودة. ولا يمكن لها [الحالة الحرب] أن تنتهي بسلام، بل إنها تنتهي فقط بنصر حاسم» (Lewis, 1988: 73).

إن النتيجة الحتمية لمثل هذا الاستعراض هي [وجود] وازع الخوف والكراهية للإسلام من جانب غير المسلمين في دار الحرب. وقد أحدثت التصورات والمحاولات التاريخية لتسويغ الاستعمار الغربي هذه الفجوة في عملية التفاهم المتبادل، مضحية بالحقائق الواقعية لصالح المظاهر السطحية. وكما يصف بيترز (Peters, 1979: 4-5) المسألة فإن «عقيدة الجهاد الإسلامية قد أغرت المخيال الغربي دائماً. فقد ظلت صورة التركي المرعب الذي يرتدي رداءً طويلاً ويشهر سيفه استعداداً لذبح أي كافر يمر به ولا يقبل الدخول في دين محمد، صورة نمطية في الأدب الغربي لفترة طويلة. وقد استبدلت هذه الصورة حالياً بصورة «الإرهابي» العربي ذي الزي العسكري، المسلح ببندقية الكلاشينكوف والمتأهب لأن يقتل بدم بارد النساء والأطفال من اليهود والمسيحيين. والفرضية التي تقوم عليها هذه الصور النمطية هي أن المسلمين، والذين يسمون غالباً بالعرب استسهالاً، هم بفطرتهم متعطشون للدماء ومُعادون لغيرهم من أصحاب العقائد المختلفة، وهم كذلك بسبب دينهم الذي ـ تزعم هذه الصورة النمطية أنه ـ يدعو إلى التعصب والتزمت والحرب المستمرة ضد غير المؤمنين. لقد استعادت هذه النظرة عن الإسلام والمسلمين، والتي تطورت في العصور الوسطى، حياةً وحيويةً جديدتين في

عصر الإمبريالية الأوروبية. وجرى تصوير المسلمين بأنهم متخلفون ومتعصبون وعدوانيون، وذلك لتسويغ التوسع الاستعماري بحجة أن ذلك يسهم في نشر التحضر، والذي أسماه الفرنسيون «مهمة نشر التحضر (mission civilisatrice)». وفي الوقت ذاته، فقد وفر ذلك ذريعة لاستخدام القوة ضد السكان الأصليين، لأن المستعمِرين رأوا أن خلف هذا المظهر الخارجي لإذعان المسلمين المتسعمَرين يكمن خطر التمرد المستمِر، الذي تغذيه فكرة الجهاد، ويتَحَيَّن هذا التمرد الفرصة ليظهر للوجود».

ويعود الأصل المنهجي لهذا الفهم المغلوط إلى المضاهاة الانتقائية بين الهياكل والمفاهيم السياسية لنموذجين مختلفين، فهناك فرضية كامنة خلف هذه التحليلات تساوي بين دار الإسلام والدولة القومية في المنظومة الدولية المعاصرة. وهذه الفرضية، إلى جانب تصور الجهاد كحرب مستمرة، تقدم الإسلام كخطر محتمل على السلم العالمي يشبه الخطر الذي شكلته النازية، كما تفترض حرباً مستمرة بين أمة مختارة إلهيّاً وبقية العالم، أو أن الإسلام يشبه الدوغمائية الاشتراكية الثورية لتروتسكي الذي سعى إلى تحويل الصراع بين الطبقات إلى ثورة عالمية مستمرة. ويجب علينا إعادة النظر في هذه الأحكام والمعادلات من خلال فهم البنى والمفاهيم السياسية في إطار الاتساق الداخلي لكل أنموذج.

الأمة كأساس للوحدة الاجتماعية ـ السياسية

يطرح فون جرونباوم (Grünebaum, 1962a: 50) سؤالاً بالغ الأهمية في مقالته عن التنوع التعددي للمجتمع المسلم قائلاً: «تأتي الدول وتذهب، وتقوم الإمبراطوريات وتسقط، ولكن الإسلام يظل ويستمر في احتواء أهل البدو والحضر، بناة الحضارات في الإسلام وأولئك الذين يدمرونها. ما هي إذاً العوامل التي تبقي هذه الشعوب المتعددة معاً كأمة واحدة، والتي تميل بوعي أو بغير وعي إلى أن تحفظ شخصيتها الفردية في الوقت الذي تنمي فيه علاقتها بالإسلام العالمي كأثمن شيء روحي تملكه؟».

إن التجانس الاجتماعي ـ السياسي في الفكر والممارسة السياسية الإسلامية هو امتداد للاعتقاد بوحدة التكليف البشري ووحدة الحياة. حيث يمكن تحديد الفارق الأساسي بين المؤمن والكافر كمنهجين وجوديين/ دينيين

مختلفين وتصنيفين متعارضين قطعيّاً بأنه الاختيار بين ما إذا كان المرء يرغب في قبول هذا التكليف الخاص في الأرض أم لا. وهذا الاختيار هو كذلك اختيار لأسلوب حياة ولهوية اجتماعية ـ سياسية معينة. فهؤلاء الذين يؤمنون بوحدانية الله ويقبلون أن يكونوا أفراداً في المجتمع الاجتماعي ـ السياسي المسلم لا يتخلون فقط عن هويتهم العرقية القديمة ولكنهم أيضاً يطرحون جانباً الهويات البديلة الممكنة كافة. وكما يؤكد يوشيكو أودا (Oda, 1984: 102-103) فحتى إذا ما ظلت هوية المرء تتحدد بصورة طبيعية عرقيّاً (من خلال لون البشرة واللغة بالتعبير القرآني)، فلا تعود تلك هي هويته الأساسية، بل تصير هويته هي أن كل المسلمين سواسية أمام الله: «وهذا يدل على أن المؤمنين لا بد أن يغيروا من نمط وجودهم كلياً من النمط العرقي أو القَبَلي إلى نمط الوجود الإسلامي الحقيقي. فأنماط الوجود هذه (العرقي والإسلامي) لا تتوافق على الإطلاق». ويحدد القرآن بوضوح هذا التمايز القاطع بين طائفتين تنتميان إلى نمطي وجود وهويتين اجتماعيتين بديلتين قائلاً: ﴿وَإِن كَانَ طَآئِفَةٌ مِّنكُمْ ءَامَنُواْ بِٱلَّذِىٓ أُرْسِلْتُ بِهِۦ وَطَآئِفَةٌ لَّمْ يُؤْمِنُواْ فَٱصْبِرُواْ حَتَّىٰ يَحْكُمَ ٱللَّهُ بَيْنَنَا ۚ وَهُوَ خَيْرُ ٱلْحَٰكِمِينَ﴾ [الأعراف: ٨٧][٦].

إن الأمة، كنمط وجود اجتماعي إسلامي، هي أساس الوحدة الاجتماعية ـ السياسية في الفكر والممارسة السياسية الإسلامية. وكأي مصطلح سياسي رئيس آخر، فقد أعيد تقييم هذا المصطلح بعد استخدامه في إطار الحقل الدلالي القرآني. ورغم أن سميث (Smith, 1903: 32) يقول إن أصله الاشتقاقي عبري (ém) ويعني **أُمّ**، إلا أن دِني (Denny, 1975: 37) يوضح أنه لا يوجد في الاستخدام القرآني للفظ **أمة** ما يدعم هذا الرأي. فلفظ الأمة كمصطلح رئيس بالغ الأهمية يحمل معاني عديدة في القرآن، والتي تشير إلى تكتلات اجتماعية[٧]، ولكنها اكتسبت معنًى محدداً كفكرة مهيمنة متكررة في وصف الوحدة الدينية ـ السياسية للمسلمين.

---

(٦) يتعزز هذا التمييز القاطع بعبارات قرآنية أخرى كحزب الله وحزب الشيطان: ﴿ٱسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ ٱلشَّيْطَٰنُ فَأَنسَىٰهُمْ ذِكْرَ ٱللَّهِ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ حِزْبُ ٱلشَّيْطَٰنِ ۚ أَلَآ إِنَّ حِزْبَ ٱلشَّيْطَٰنِ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ ۞ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُحَآدُّونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ أُو۟لَٰٓئِكَ فِى ٱلْأَذَلِّينَ. . .﴾ [المجادلة: ١٩ ـ ٢٢].

(٧) ورد لفظ الأمة أربعاً وستين مرة في القرآن، بصيغتي المفرد والجمع، وذلك في تسع وأربعين آية مكية وخمس عشرة آية مدنية. ويقدم تصنيف يوشيكو أودا للموضوعات التي يستخدم لفظ الأمة في =

إن تركز الآيات التي تشمل لفظ الأمة في الحقبة المكية الثالثة (وفقاً للتسلسل الزمني عند نولدكه) وبداية الحقبة المدنية يعطينا مفاتيح مهمة فيما يتعلق بكيفية تأثير الوحي القرآني في المخيال الاجتماعي ـ السياسي للمسلمين في ذلك الوقت، وذلك بسبب حقيقة أن هذه الفترات قد شهدت أبرز نقاط التحول في عملية تشكيل أول نموذج للأمة المسلمة. وقد استخدم مصطلح «أمةً وسطاً»، كصورة نهائية لهذا النموذج، في حقبة المدينة [النبوية] حين تشكل المجتمع الاجتماعي ـ السياسي الإسلامي بصورة حقيقية: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ۗ وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِى كُنتَ عَلَيْهَآ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ ۚ وَإِن كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ ۗ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِٱلنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [البقرة: ١٤٣]. وهنا لا يعني مفهوم «الوسط» العادي ولكنه يعني المتوازن؛ بل إنه على العكس من ذلك، ووفقاً للمفسرين، يعني نموذجاً استثنائياً بمعنى «خياراً عدولاً» في **تفسير الجلالين** (١٩٨٢: ٢٩)، و«خِيار الأمم أو أفضل الأمم» في **تفسير ابن كثير** (ابن كثير، ١٩٨٦: ج ١، ص١٩٠). ومن ثم، فإن دِني (Denny, 1975: 54-55) محق تماماً في استنتاجه بشأن هذا التعبير المركب: «إن مفهوم الأمة الوسط هو مفهوم مدني [نسبة إلى فترة ما بعد الهجرة إلى المدينة] صاغه القرآن حين بلغ مفهوم الأمة كمجتمع ديني أعلى مراحله تطوراً. ولو أن أمة في الماضي كذبت رسولها (كما في الآية ٥ من سورة غافر، والآية ٨٣ من سورة النمل، والآية ١٨ من سورة العنكبوت، وكلها آيات مكية)، فإن مفهوم الأمة في حقبة المدينة يبدو وكأنه قد صار مصطلحاً ينطبق حصراً بدرجة أكبر على المسلمين كأمة بامتياز، وهو مفهوم وحقيقة ذو منزلة أنطولوجية، يتشكل ـ كما كان من قبل ـ بإسلام أتباع محمد وفي الوقت ذاته يتولد عن رحمة الله استجابةً لطلب إبراهيم إحياء الدين في دعائه في الآيات ١٢٧ ـ ١٢٩ من سورة البقرة. . . فالأمة الوسط شهيدة على بقية البشرية، ومحمد شهيد على من يسلمون لإرادة الله: فالرسالة والمعيار [للحياة] يأتيان من الله إلى محمد ثم إلى الأمة ثم إلى بقية البشر. ولا يكفي أن يحمل محمد الرسالة بأكملها

= الإشارة إليها في القرآن إطاراً لتصور الحقل الدلالي لهذا المفهوم. ويمكن مطالعة جدول أكثر تفصيلاً من منظور التسلسل الزمني عند دِني (Denny, 1975: 46-47).

إلى البشرية؛ بل إن المجتمع المؤمن يرسخ الرسالة الإيمانية داخله بالطاعة، التي تتجلى في أداء الشعائر كالصلاة والتوجه نحو القبلة في مكة، كما ورد في الآية ١٤٣ من سورة البقرة. وليس الدين في القرآن مسألة تقوى فردية بالضرورة (رغم أن هناك بالتأكيد الكثير مما يتعلق بدين الفرد)؛ بل إن التأكيد يقع على المظاهر المجتمعية للدين. فحياة محمد الروحية كاملة النضج لا تنفصل عن حياة المجتمع المسلم».

إن فكرة تكليف الإنسان تضفي مسؤولية خاصة على المجتمع السياسي المسلم، أي الأمة. فتعريف القرآن لهذا المجتمع الاجتماعي ـ السياسي كأمة مسلمة، لا كأمة المسلمين (أي مؤلفة من مسلمين) في الآية ١٢٨ من سورة البقرة[٨]، يشير ضمنيّاً إلى أن هذه الوحدة الاجتماعية ـ السياسية تأتي أهميتها من كونها كياناً كلّيّاً يؤدي تكليفاً إلهيّاً محدداً يتجاوز أهمية كونه مجرد كيان مؤلف من أفراد مسلمين، وقد حدد القرآن مهمة الأمة بأنها ﴿وَٱعۡتَصِمُواْ بِحَبۡلِ ٱللَّهِ جَمِيعٗا وَلَا تَفَرَّقُواْۚ وَٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتَ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ إِذۡ كُنتُمۡ أَعۡدَآءٗ فَأَلَّفَ بَيۡنَ قُلُوبِكُمۡ فَأَصۡبَحۡتُم بِنِعۡمَتِهِۦٓ إِخۡوَٰنٗا. . . وَلۡتَكُن مِّنكُمۡ أُمَّةٞ﴾ [وهنا ترجم بيكثول كلمة أمة بأنها nation ويوسف علي (١٩٨٣) بأنها people (شعب)، وإسماعيل فاروقي (Fârûqî, 1982) بأنها society (مجتمع)] ﴿يَدۡعُونَ إِلَى ٱلۡخَيۡرِ وَيَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَيَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٣ ـ ١٠٤]. تتقاطع الحقول الدلالية لتعبيري ﴿أُمَّةٗ مُّسۡلِمَةٗ﴾ [البقرة: ١٢٨] و﴿أُمَّةٗ وَسَطٗا﴾ [البقرة: ١٤٣] في هذه الآية من منظور التكليف الرباني. وهناك آية أخرى في السورة ذاتها تحدد الشرط اللازم لخيرية الأمة على أنه مسؤولية

---

(٨) ﴿رَبَّنَا وَٱجۡعَلۡنَا مُسۡلِمَيۡنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَآ أُمَّةٗ مُّسۡلِمَةٗ لَّكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبۡ عَلَيۡنَآۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [البقرة: ١٢٨]. في هذه الآية يبين توضيح يوشيكو أودا لدقائقها أهمية الوحدة الاجتماعية ـ السياسية كمجتمع مسؤول دينياً في الإسلام قائلاً إن أول جزء من الآية ﴿رَبَّنَا وَٱجۡعَلۡنَا مُسۡلِمَيۡنِ لَكَ﴾ يتعلق بالقرار الفردي لاعتناق الإيمان، ومن شأن أفراد المسلمين أن يؤسسوا مجتمعاً دينيّاً وفقاً لنمط إرساء الأديان. وينبغي أن يسمى هذا المجتمع «مجتمع المسلمين الديني» أو أمة المسلمين. إلا أن دعوة إبراهيم تستمر بقوله: ﴿وَمِن ذُرِّيَّتِنَآ أُمَّةٗ مُّسۡلِمَةٗ لَّكَ﴾، «حيث يحمل مصطلح أمة مسلمة مضامين ودلالات أكثر مما يحمل مصطلح أمة المسلمين السابق وجوداً. فالأمة المسلمة منطقيّاً تشمل أمة المسلمين، ولكن أمة المسلمين لن تكون بالضرورة هي الأمة المسلمة؛ حيث تدل الأمة المسلمة على أنه، إلى جانب كون كل فرد من أفرادها مسلماً، ومن ثم خاضعاً لله، لا بد أن يكون المجتمع كمجتمع خاضعاً لله» (Oda, 1984: 105).

اجتماعية ـ سياسية إلهية في الأرض: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عمران: ١١٠].

إن الأمة هي مجتمع مفتوح أمام أي إنسان يقبل هذا التكليف بغض النظر عن أصله أو جنسه أو لونه؛ ولذا فإن التقسيم إلى [تابع] لأمة أو غير تابع لها يختلف كلياً عن تقسيمات مثل التمييز الساميّ بين اليهود وغير اليهود (الجنتيليين)، والتمييز الإغريقي بين البرابرة والمواطنين، أو التصنيفات التراتبية القومية الحديثة، كالنازية، التي تتخطى نطاق سيطرة الإرادة البشرية. وهذا التكليف هو أساس عملية تعيين الهوية والتنشئة السياسية للمسلم داخل بيئة اجتماعية ـ سياسية. وهذا يشكل سلسلة منطقية ونظرية وتطبيقية من خلال الآية القرآنية ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾ [الأنبياء: ٩٢] وعقيدة التوحيد. فالإيمان بوحدانية الله يتضمن الإيمان بوحدة معرفية للحقيقة، تنطوي بدورها على وحدة قيمية للتكاليف الإلهية للإنسان ولحياته والوحدة الاجتماعية ـ السياسية للأمة لتحقيق نمط حياة مثالي. وقد قدم القرآن وصفاً تفصيليّاً للسمات الأخلاقية لأسلوب الحياة المثالي هذا وللأمة كوحدة اجتماعية ـ سياسية تهدف إلى تحقيقه، وهو يشمل الإيمان والكرامة والتقوى والعدل والصلاح.

إن السبب في انضمام المرء إلى المجتمع المسلم يعتمد على نوع من «الشعور»، كما يصفه وات، في مناقشته للإجماع، وليس على قواعد ملموسة. ورغم أن هناك بعض القواعد للانضمام لهذا المجتمع المسلم، كالشهادة والصلاة والزكاة، إلا أن عضوية المرء في هذا المجتمع، واقعياً، «تنتهي إذا كان فعل المرء يشعر جمهور المسلمين أنه لا يتوافق مع [أصول] هذه العضوية» (Watt, 1964: 12). ويشمل نطاق التوافق مع عضوية المجتمع المسلم سمات أخلاقية تتكون من طريقة حياة محددة نابعة من رؤية كلية شاملة للعالم Weltanschauung. ومن ثم، فإن الأمة قد وصفت استناداً إلى منهج مترابط من منظور الأساس الوجودي ـ المعرفي ـ القيمي وليس من منظور الأساس العرقي أو اللغوي أو الإقليمي، كما هي الحال بالنسبة إلى الدولة القومية. إن الطابع الشخصاني للشريعة الإسلامية يسهل هذه السمة من كونها تتجاوز القيود الإقليمية والطبيعية.

هذه الرابطة الدينية ـ السياسية ما وراء الطبيعية (بمعنى المتجاوزة للقيود

العرقية والإقليمية) للأمة هي أساس التحقق التاريخي لتكامل الحياة السياسية في التاريخ الإسلامي. وكما يؤكد وات، فإن الإسلام قد حقق نجاحاً كبيراً في إحداث التكامل في الحياة السياسية لأتباعه إبان عملية تشكل الأمة التي كانت، إلى جانب كونها ذات أساس ديني، كياناً سياسيّاً أيضاً. «لم يكن النجاح في مجرد تشكيل كيان، ولكنه كان في القدرة على تضمينه بعض المفاهيم القيِّمة التي كانت مرتبطة بالقبيلة عند العرب قبل الإسلام. وقد أنتج أحد هذه المفاهيم الناجمة عن مشاعر الأخوة بين أفراد القبيلة شعوراً قويّاً بالأخوة بين أفراد المجتمع الإسلامي، حيث أسهم في إقرار المساواة بين العرب والعجم في المجتمع. . . وقد شكل كل ذلك إنجازاً كبيراً، كما أنه قد أدى إلى تكامل الحياة السياسية للمسلمين بدرجة كبيرة، حيث شكل كياناً سياسيّاً ينطوي على ظروف مواتية لإقامة الدين الإسلامي ولتحقيق غايته النهائية بالنجاة [من النار]، والتي تتجاوز العملية التاريخية» (Watt, 1970, 175).

وهكذا، لا يمكن التوفيق بين مبدأ الفردانية في نمط الفكر السياسي الإسلامي، من حيث ضرورة وجود علاقة مباشرة بين السوابق الوجودية والمعيارية القيمية والوحدة السياسية، وبين الشرط اللازم للتراث الغربي فيما يتعلق بالوحدة الاجتماعية ـ السياسية التي ذكرناها سابقاً. **أولاً**، فعلى العكس من كون الأصل العرقي أو بلد الميلاد، الذي لا يمكن للفرد تحديده بإرادته الحرة، كمعيار للمواطنة في وحدة سياسية علمانية، فإن التصور السياسي الإسلامي يفترض قبولاً طوعيّاً بالمجتمع الاجتماعي ـ السياسي من خلال تحديد تماهٍ اجتماعي ـ سياسي قائم على منهج وجودي. **وثانياً**، ففي الإسلام، يعد الإعلان أحادي الجانب [من قِبل الراغب في الدخول فيه] أمام شاهدَين، أنه لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، كافياً للانضمام إلى الأمة [المسلمة]؛ وذلك خلافاً للمسيحية التي فيها «لا يَعتمد قبول [الفرد] في المجتمع على رغبة المتحول [إلى المسيحية] في الانضمام إليه فقط ولكنه يعتمد أيضاً بصورة مساوية على استعداد المجتمع لتَقَبُّله» (Grünebaum, 1962a: 51)، والذي يعتمد بدوره على إظهار هذا المرشح [للدخول في المسيحية] لمعرفته بالعقيدة، والتدقيق في طباعه الأخلاقية، وأخيراً على أدائه لخطوات شعائرية معقدة عديدة. وكما يؤكد فون جرونباوم (Grünebaum, 1962a: 44)، فإن «المجتمع لا يمكنه، ولا ينبغي له،

بحسب النظرة الإسلامية، أن يحكم على ما في قلوب الناس: بل يمكنه وينبغي عليه فقط مراقبة الالتزام الخالص بالشعائر التي ترمز في جوهرها إلى تماهي الفرد الخالص مع الأمة». وتؤكد سهولة قبول المرء في المجتمع أمرين: الأول هو طواعية الفرد في اختياره الانضمام إلى المجتمع، والثاني أن هذه السهولة تؤكد على انفتاح المجتمع الاجتماعي ـ السياسي.

ومن منظور إلحاق الوحدة الاجتماعية ـ السياسية بالسوابق الوجودية/ الدينية، يكاد يكون من المستحيل ترجمة مفهوم الأمة إلى أي لغة أخرى، لأنه لا يمكن فهمه إلا داخل البنية المفاهيمية للإطار الإسلامي الشامل الذي تقرر من خلال إعادة التقييم القرآنية للاصطلاحات العربية قبل الإسلامية من خلال الطابع القرآني وحقله الدلالي. وكما يوضح تحليلنا الاشتقاقي والدلالي، فإن هذا المفهوم لا يمكن استخدامه كمقابل لمفاهيم مثل nation، أو volk، أو state، أو état، أو status. ولا يمكن اعتبار المصطلح الأوغسطي res republica، والذي استخدم في الإشارة إلى المجتمع العالمي المسيحي كـres republica Christiana، مقابلاً لمصطلح الأمة، وذلك بسبب طابع الأمة الاجتماعي ـ السياسي. فهو يحمل، من منظور علم المصطلح الأوغسطي، معنى كل من civitas (جماعة المواطنين)، والتي كانت تستخدم في الإشارة إلى الدولة وres publica (الجمهورية). وقد تستخدم اللفظتان العربيتان «شعب» و«قوم» كمقابلين لبعض استخدامات مفاهيم غربية مثل nation، ولكنها لا يمكن أن تدل على التماهي الاجتماعي ـ السياسي بالمعنى الذي يستخدم له لفظ الأمة، والذي يدل على المجتمع السياسي المسلم العالمي المؤلف من المسلمين أصحاب المنهج الوجودي المشترك كإطار للعقائد وأصحاب معيارية قيمية مشتركة كأساس لنظام شرعي شامل، هو الفقه. ولا يمكن تقييم تماهي الأمة وتوجهها الاجتماعي ـ السياسي إلا من خلال هذه الصلة المهمة بين العقائد كنمط عقدي والفقه كنمط حياتي. فوحدة الأمة تعتمد على المنهج الوجودي المشترك لأفرادها وليس على العوامل اللغوية أو الجغرافية أو الثقافية أو البيولوجية، كما أنها ترتبط مباشرة بمفهوم «الله» والصورة المصغرة المعيَّنة للعالَم المنبثقة عن عقيدة التوحيد هذه.

وقد أكد المفكرون السياسيون المسلمون وحدة الأمة بصورة قطعية،

حيث كانت فكرة ضرورة وجود خليفة واحد فقط في الأرض ـ والتي أيدها جميع الفقهاء القروسطيين تقريباً، بمن فيهم أبو يوسف والماوردي وأبو يعلى والبغدادي ـ فيما عدا الحالات الاستثنائية، تستهدف الحفاظ على الوحدة العالمية للمجتمع الاجتماعي ـ السياسي لتحقيق فكرة «خير أمة» المذكورة في الآية ١١٠ من سورة آل عمران. وبصفة خاصة، فإن ما حفز الماوردي لتأكيد سلطان الخليفة هو هذا الهدف في عصر كان السلطان فيه موزّعاً بين الهيئات البيروقراطية الخاضعة لسلطان القيادات العسكرية.

وقد تحقق هدف الوحدة السياسية للأمة في القرون الأولى من التاريخ الإسلامي، حيث كان للتوسع الإسلامي السريع نتيجتان تاريخيتان بارزتان، وهما وجود شعوب مسلمة تحت سلطة دول غير مسلمة، وظهور العديد من الدول الإسلامية في الوقت ذاته. وكانت هذه الظواهر كامنة في جذور التمييز المفاهيمي والنظري والعملي بين الأمة ودار الإسلام والدولة المسلمة (أو الإسلامية).

لقد استلزم وجود أقليات مسلمة في دار الحرب تمييزاً بين الأمة ودار الإسلام، حيث اكتسب مصطلح الأمة معنى أوسع يتألف من الأفراد المسلمين كافة الذين تربطهم رابطة دينية/روحية مستمرة حتى في غياب سلطة سياسية عامة. فهذه الرابطة فوق السياسية المنبثقة عن تصور مشترك للوعي الوجودي (Selbstverständnis) تخلق سلطة غير هينة مقابل الرابطة السياسية لمنظومة الدول القومية. ويعد التوتر القائم بين الأقليات المسلمة والدول القومية في السياسة المعاصرة ناجماً عن هذه التصورات البديلة. وقد أجبرت بعض الدول القومية، مثل بلغاريا وتايلند، المسلمين على القبول باتخاذ أسماء غير إسلامية في محاولة لإظهار سيادة الدولة القومية والولاء النهائي لها، ولكن الوعي الأُمَّتِي [نسبة إلى الأمة؛ الإسلامية] قد استمر برغم مثل هذه الإجراءات القمعية. وهذه الظاهرة دليل على أثر الرؤية الكلية للعالم في المخيال السياسي. ومرة ثانية، فإن إحياء الوعي الأمتي في هذا القرن برغم غياب الخلافة كرمز للوحدة السياسية لدار الإسلام يعزز الخط الفاصل بين الأمة ودار الإسلام.

ومن ناحية أخرى، فإن ظهور العديد من الدول المسلمة، بمعنى وجود أكثر من سلطة سياسية مركزية واحدة، بالتوازي مع انتشار الإسلام، قد

استلزم توضيح الخط الفاصل بين دار الإسلام والدول المنفردة، حتى إن الفقهاء القدامى قد أقروا بهذا الواقع. ويقدم الدبوسي دليلاً على ذلك بقوله إن «العامل المميز للأراضي المسلمة عن الأراضي غير المسلمة هو اختلاف السلطة والإدارة. وهذا بالضبط ما ينطبق على الولايات المختلفة داخل الأراضي الإسلامية [دار الإسلام] التي تتميز عن بعضها البعض [من ملوك الإسلام] بالغلبة وإجراء الأحكام» (حميد الله، ١٩٨٧ : ١٥١).

ومن هذا المنظور للمخيال المسلم، فإن دار الإسلام تدل على نظام دولي، بمعنى نظام سياسي دولي، بينما الدولة المسلمة تدل على سلطة سياسية منفردة. وينطوي مفهوم دار الإسلام على نظام دولي متسق يتضمن قاعدة عامة من تصور الذات، وإمكانية القيام بالتكليف الإلهي، وإطار قيمي عام لتطبيق المنظومة الشرعية. ودار الإسلام تمثّل جزئيّاً منظومة دولية في علاقتها الخارجية. فدار الحرب، من هذا المنظور، هي النظام المضاد لشؤون العلاقات الدولية. ولذا فإن القياس بين هذا التقسيم الثنائي وبين الصراعات الداخلية في نظام الدولة القومية وأطروحات الجهاد استناداً إلى هذا القياس هو أمر غير صحيح. فلا يمكن تصور دار الإسلام كدولة قومية في حالة حرب دائمة لتحقيق توسعها؛ بل إنها حقيقة واقعة من حيث التطبيق القانوني ونظام دولي متسق من حيث الواجبات القيمية التي تشكل الثقافة والمخيال السياسيَّين.

التقسيم الثنائي الإسلامي كمنظومة سياسية عالمية

إن التماهي الاجتماعي ـ السياسي للأمة يحدد نوع المواطنة الفريد المؤلَّف من مسلمين يقررون العيش معاً للقيام بالتكليف الإلهي لهم من خلال تحقيق أسلوب حياة نابع من معيار قيمي، إلى جانب غير المسلمين (أهل الذمة) الذين يقبلون بالرعاية والسيادة السياسية للدولة المسلمة كتحقيق للسلطة السياسية للأمة، كما أن لديهم الاستقلالية الذاتية لممارسة أساليب حياتهم الخاصة داخل بنية قانونية تعددية. وقد تحول التكليف الإلهي للأمة إلى نموذج مثالي عالمي للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وقد صار هذا النموذج المثالي لتحقيق العدالة ـ من خلال تطبيق هذا المبدأ الأساسي ـ قوة دينامية لحركة التوسع الإسلامي.

إن فكرة الوحدة السياسية تحدث تقسيماً ثنائيّاً للنظام السياسي العالمي بين دار الإسلام، حيث يمكن أداء التكليف الإلهي وفقاً لأحكام الفقه الإسلامي، ودار الحرب، حيث يفتقر المسلمون لأي فرصة (لفعل ذلك). وهذا التقسيم لم يحدده القرآن ولا الحديث النبوي، بل جرت منهجته على يد فقهاء المسلمين، إبان تطور الفقه واتساع الأقاليم الإسلامية، لتحديد الأقاليم بناءً على امتلاك السلطة السياسية، التي يمكن في إطارها تطبيق هذا النظام الفقهي. ويعتبر رأي السرخسي في **المبسوط** بأن «الحدود لا تقام في دار الحرب» (Özel, 1982: 71) المعيار الفقهي الأساسي لهذا التقسيم الثنائي، إضافة إلى أصول مثل هذا التقسيم وضرورة تعيينه للحدود الجغرافية التي يمكن لأسلوب حياة ونظام فقهي محددين الاستمرار في ظلها. لا يقتصر معنى هذا التقسيم الثنائي على أهميته للشؤون العسكرية، فهو ـ كما سنوضح لاحقاً ـ لا يعني أن من غير الممكن إقامة علاقات سلمية مع المجتمعات والدول الأخرى.

وبعض الفقهاء يُعَيِّنون فئة ثالثة داخل هذا النظام العالمي، ألا وهي دار العهد أو دار الصلح، لتمييز الدول التي لها علاقات سلمية مع الدولة الإسلامية عن غيرها. ولكن العديد من فقهاء الحنفية يرون أن العالم لا وجود فيه سوى لدارين (دار الحرب ودار السلام)، حيث يرون في الإقليم الذي يعقد أهله صلحاً مع المسلمين بعضاً من دار الإسلام.

وقد استُخدِم لفظ الدار، الذي يعني حرفيّاً المحلة أو البلدة، في الإشارة إلى النظام الفقهي، إضافة إلى إيضاح بعده الخاص بالقوة والسلطة السياسيتين؛ فابن عابدين يعرف الدار، في **الدر المختار**، بأنها دار أحكام الإسلام أو أحكام الكفر، بينما يرى الجصاص، في **مختصر الطحاوي** أنها تعني نوعاً من الارتباط بالسلطة السياسية والغلبة (Özel, 1982: 69).

ويذكر مجيد خدوري (Khaddûrî, intro. chap. Shaybâni, 1966: 10) أن التصور الإسلامي للنظام العالمي في إطار تقسيم ثنائي هو انعكاس للفرضية الأساسية بأن أتباع الأمة فقط هم العناصر الفاعلة في النظام القانوني والأخلاقي الإسلامي، بينما المجتمعات الأخرى كافة خاضعة لهذا النظام، إلا أنهم حين يتصلون بالإسلام لا يُحرَمون أيّاً من مزايا هذا النظام بأي حال

من الأحوال. وتتسق علاقة الفاعل المسلم/ المفعول الخاضع هذه مع تصور الأمة كوحدة سياسية للمسلمين، إلا أن هذا الاختلاف هو جزء من الإطار الشرعي وليس السياسي، لأن الخليفة أو الإمام مسؤول عن سلامة رعيته، بما في ذلك طوائف غير المسلمين.

ولا يمكن اعتبار مثل هذا التقسيم الثنائي إعلاناً لحرب دائمة كما يدعي بعض المستشرقين، لأن الأصل الطبيعي والدائم في العلاقات الدولية، بحسب العديد من الفقهاء والمذاهب الإسلامية، هو حالة السلم. ولكن ترجمة لفظة الجهاد إلى اللغات الغربية بمعنى «الحرب المقدسة» خلق فهماً مغلوطاً بأن الإسلام يفترض حالة حرب دائمة في علاقته بالوحدات السياسية الأخرى. وللجهاد، كمصطلح رئيس آخر بالغ الأهمية، معنى أشمل من مفهوم الحرب في اللغات الغربية؛ فالاصطلاحات العربية المقابلة للفظة «war» هي «حرب» و«قتال»، بينما لفظة الجهاد مشتقة من جاهد أي سعى بجد، وهي تعني اصطلاحاً في الفكر والشريعة والتطبيق الإسلامي: بذلَ الوسع في سبيل أداء التكليف الإلهي. ويدل استخدامها في القرآن على هذا المعنى بوضوح تام، كما في الآية رقم ٦٩ من سورة العنكبوت، ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾. أما القتال في سبيل الله فهو نوع محدد من أنواع الجهاد، ولكن الجهاد لا يعني مجرد فعل القتال في الحرب. وكما يوضح مجيد خدوري (Khaddûrî, intro. chap. Shaybâni, 1966: 15) فإن «الجهاد، بمعناه الواسع، لا يستدعي بالضرورة العنف أو القتال».

وخلافاً لبعض الديانات الأخرى، فإن الإسلام لا ينكر حقيقة الحرب، بل إنه يحدد القيود المعيارية/ الفقهية لهذه الحقيقة[٩]؛ حيث وضع الإسلام

---

(٩) يشير حميد الله (١٩٨٧ : ٢٠٥ ـ ٢٠٨) إلى أن المصادر الإسلامية القديمة تحرم الأفعال التالية في خلال الحرب: (١) القسوة غير الضرورية أو التعذيب في القتل، (٢) قتل غير المحاربين (كالنساء، والأطفال والخدم والعبيد وغيرهم ممن لا يشاركون في القتال، والعميان والمقعدين وكبار السن والمجانين والرهبان غير المحاربين، إلخ)، (٣) قتل الأسرى، (٤) التمثيل بالإنسان أو الحيوان، (٥) الخيانة والغدر، (٦) التدمير وإتلاف الزرع أو قطع الشجر في غير ضرورة، (٧) ذبح حيوانات بما يزيد على الضروري للطعام، (٨) الشطط والفسوق، (٩) الزنا والفحش حتى ولو مع الأسيرات، (١٠) قتل الرهائن من الأعداء، (١١) الإجهاز على الجرحى، (١٢) إعمال السيف في أهل بلدة بعد فتحها، (١٣) قتل الآباء، حتى وإن كانوا غير مسلمين ملتحقين بصفوف العدو، فيما عدا حالات الدفاع عن النفس، (١٤) قتل التجار ومن في حكمهم ممن لم يشاركوا في فعل القتال، (١٥) استخدام السهام =

ميزاناً بالغ الدقة بين الفعل النشيط/والحركة الفعالة لتعميم نمط الفكر والحياة الإسلامي من جانب، والواجبات الأخلاقية إبان عملية التعميم هذه من جانب آخر. ومن هذا المنظور، فإن الإسلام يجيز الحرب في سبيل الله كوسيلة طبيعية مستخدمة في حالات الضرورة، ويحدد السلوك القويم في أثناء الحرب؛ ولذا، فهو يحث المسلمين على الحرب ضد الظلم والطغيان في الأرض، وذلك لنشر مبادئ الإسلام، ولكنه يذكر المسلمين بأولوية الواجبات الأخلاقية حتى في أثناء الحرب. وهذه السمة نابعة من الحقب الأولى للتاريخ الإسلامي.

يروي الطبري في **تاريخه** حادثة في عهد أبي بكر تشكل مثالاً مهماً على هذا التوازن في الإسلام: «ثُمَّ خَرَجَ أَبُو بَكْرٍ حَتَّى أَتَاهُمْ، فَأَشْخَصَهُمْ وَشَيَّعَهُمْ وَهُوَ مَاشٍ وَأُسَامَةُ رَاكِبٌ، وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ يَقُودُ دَابَّةَ أَبِي بَكْرٍ، فَقَالَ لَهُ أُسَامَةُ: يَا خَلِيفَةَ رَسُولِ اللهِ، وَاللهِ لَتَرْكَبَنَّ أَوْ لأَنْزِلَنَّ! فَقَالَ: وَاللهِ لا تنزل ووالله لا أَرْكَبُ! وَمَا عَلَيَّ أَنْ أُغَبِّرَ قَدَمَيَّ فِي سَبِيلِ اللهِ سَاعَةً، فَإِنَّ لِلْغَازِي بِكُلِّ خطوة يخطُوها سبعمائة حسنة تُكتَب له، وسبعمائة درجة ترُتفَع له، وتُرفع عنه سبعمائة خَطِيئَةٍ! حَتَّى إِذَا انْتَهَى قَالَ: إِنْ رَأَيْتَ أَنْ تُعِينَنِي بِعُمَر فَافْعَلْ! فَأَذِنَ لَهُ، ثُمَّ قَالَ: يَا أَيُّهَا النَّاسُ، قِفُوا أُوصِكُمْ بِعَشْرٍ فَاحْفَظُوهَا عَنِّي: لا تَخُونُوا وَلا تَغِلُّوا، وَلا تَغْدِرُوا وَلا تُمَثِّلُوا، وَلا تَقْتُلُوا طِفْلاً صَغِيراً، وَلا شَيْخاً كَبِيراً وَلا امْرَأَةً، وَلا تَعْقِرُوا نَخْلاً وَلا تُحَرِّقُوهُ، وَلا تَقْطَعُوا شَجَرَةً مُثْمِرَةً، وَلا تَذْبَحُوا شَاةً وَلا بَقَرَةً وَلا بَعِيراً إِلا لِمَأْكَلَةٍ، وَسَوْفَ تَمُرُّونَ بِأَقْوَامٍ قَدْ فَرَّغُوا أَنْفُسَهُمْ فِي الصَّوَامِعِ، فَدَعُوهُمْ وَمَا فَرَّغُوا أَنْفُسَهُمْ لَهُ، وَسَوْفَ تَقْدَمُونَ عَلَى قَوْمٍ يَأْتُونَكُمْ بِآنِيَةٍ فِيهَا أَلْوَانُ الطَّعَامِ، فَإِذَا أَكَلْتُمْ مِنْهَا شَيْئاً بَعْدَ شَيْءٍ فَاذْكُرُوا اسْمَ اللهِ عَلَيْهَا... انْدَفِعُوا باسم الله، أفناكم اللهُ بِالطَّعْنِ وَالطَّاعُونِ!» (الطبري، ١٩٦٢: ٢٢٦ - ٢٢٧).

كان أبو بكر يقدر أمير الجيش تقديراً كبيراً وهذا التقدير نابع من مكانة الجهاد في التصور الإسلامي للهدف من الحياة. ومع ذلك التقدير، فإن أبا

= المسمومة، (١٦) الأفعال المحرمة بموجب الاتفاقات العامة ما دامت تلك الاتفاقات سارية.

بكر قد وصف المبادئ الأخلاقية والسلوكية للجهاد بنفسه لبيان أن الغرض من الجهاد ليس هو تحقيق النصر بأي ثمن. ولذا لم يحض الجنود على الحصول على مزيد من الغنائم، ولكنه رحب بموتهم في سبيل الله كي يحققوا المبادئ الإسلامية الأساسية.

ومع ذلك، فإن مثل هذا الأساس المعياري/الشرعي لا يعني أن مبدأ الجهاد يفترض عملية حرب مستمرة فيما يتعلق بالعلاقات السيكولوجية والسياسية والعسكرية. ومن ثم، فإن تأكيد مجيد خدوري (Khaddûrî, intro. chap. Shaybâni, 1966: 16) بشأن افتراض الحرب المستمرة لا يعكس أفكار علماء المسلمين كافة، لأن ابن قدامة، على سبيل المثال، قد روى في **المغني** إصرار أبي حنيفة أن السلم أنفع للمسلمين من الحرب في انتشار الإسلام (Abu Sulaymân, 1987: 16 and 19). فجمهور الفقهاء متفقون على أولوية السلم. وفي الوقت ذاته، فإن الحقائق التاريخية لا تؤكد فرضية تسليم المسلمين بحالة الحرب المستمرة، لأن كل دولة مسلمة، على مدار التاريخ، قد وقعت معاهدات سلام مع دولة غير مسلمة.

ويؤكد التحليل التفصيلي أن السمة الأساسية هي أن الإسلام يطرح إطاراً معيارياً في العلاقات الدولية[١٠] لتحديد الأفعال/ردود الأفعال المشروعة تجاه الفاعلين السياسيين في النظام العالمي. وتتمثل الاصطلاحات الرئيسة لهذا الإطار المعياري في المساواة والعدالة والمقابلة [المعاملة] بالمثل والحرية والصلح والأمان والوفاء بالعهد (pacta sunt servanda). ويعد أهم معيار فيما يخص العلاقات الدولية هو معيار المساواة، حيث ينطوي على أن المسلمين وغير المسلمين سواء إزاء الابتلاءات الدنيوية. ويكاد يكون هناك اتفاق بين علماء المسلمين كافة على هذا المبدأ الجوهري (حميد الله، ١٩٨٧: ٧٥؛ Özel, 1982: 38 and 41; Zaydân, 1967: 130)[١١].

(١٠) لا بد من استخدام مصطلح «العلاقات الدولية» بحرص بالغ، نظراً لأن النظرية السياسية الإسلامية ـ على الأقل في صورتها الكلاسيكية ـ لا تسلم بكون الوحدات [الدول] القومية أطرافاً فاعلة في النظام السياسي الدولي. وربما يكون مصطلح «العلاقات بين الدول» أنسب، ولكني أفضل استخدام المصطلح السابق نظراً لعموم استخدامه كفرع كلاسيكي في النظرية السياسية.

(١١) يستشهد حميد الله (١٩٨٧: ٧٥) بمقولة الدبوسي لتأكيد هذه السمة: «لم يجعل الله بيننا وبينهم فرقاً في أسباب البلاء في الدنيا؛ لأن هذه الدار ليست دار جزاء».

ومن الممكن ربط هذا المبدأ بتفسيرات اسم الله «الرحمن» على أنه يشمل رحمة الله بكل من المسلمين وغير المسلمين في الأرض[١٢]. ولذا، فإن الحرب التي تستهدف مجرد سيادة أمة على أمة لا يمكن أن تكون مشروعة في النظرية الإسلامية.

لقد جرى اعتبار المساواة الوجودية للبشر أمام الله في حالات العلاقات الدولية، وخاصة من خلال تفسير آية ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡ﴾ [الحجرات: ١٣][١٣]؛ حيث يذكر المفسرون العديد من النتائج المهمة لهذه الآية: **أولها** أنها تحدد السبب في تنوع البشر إلى أمم بالتعارف لا بالتنافس. وهناك آية أخرى تقرر أساس التنافس المشروع بسبب تنوع الأمم، وهي ﴿وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمۡ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ وَلَٰكِن لِّيَبۡلُوَكُمۡ فِي مَآ ءَاتَىٰكُمۡۖ فَٱسۡتَبِقُواْ ٱلۡخَيۡرَٰتِۚ﴾ [المائدة: ٤٨].

وثانيها، فإن الآية رقم ١٣ من سورة الحجرات تسلم بكون الصلح هو الأصل في العلاقات البشرية. كما أن كون الصلح كمبدأ معياري هو الأصل يتأكد من خلال آية رقم ٨ من سورة الممتحنة ﴿لَّا يَنۡهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمۡ يُقَٰتِلُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ وَلَمۡ يُخۡرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمۡ أَن تَبَرُّوهُمۡ وَتُقۡسِطُوٓاْ إِلَيۡهِمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُقۡسِطِينَ﴾. ولفقهاء المسلمين قولان في تسويغ الحرب، حيث يرى العديد منهم ـ وخاصة فقهاء الحنفية ـ أن مبرر الحرب هو العدوان على المسلمين؛ فالدبوسي، مثلاً، في كتابه **الأسرار**، يؤكد أن جواز قتال أهل الكتاب مشروط بإعلانهم الحرب على المسلمين (Özel, 1982: 51)، كما يربط الدبوسي أيضاً بين هذا المبدأ ومبدأ الاعتقاد الإسلامي بأن الأصل في الإنسان البراءة. ورغم أن فقهاء آخرين، وخصوصاً الشافعية منهم، يقولون إن مسوغ الحرب هو كفر الكافرين، إلا أن غالبيتهم يسلمون بالفرضية السابقة (Özel, 1982: 55) التي تشير ضمنياً إلى أن الحرب مؤقتة وأنها تكون للضرورة. ويكاد يتفق جميع هؤلاء الفقهاء على أن الحرب جائزة فقط لحماية الحقوق والعدالة ضد الجور والعدوان. وهذا المذهب تؤيده مبادئ أخرى، كالحقوق

---

(١٢) انظر: (Yazir, 1971: vol. 1, p. 36).

(١٣) ومع ذلك، لا ينبغي نسيان كون الشعوب والقبائل المذكورة في هذه الآية هي الجماعات الفرعية في تراتبية التجمعات الاجتماعية مقارنة بالأمة التي هي الصورة النهائية للوحدة الدينية ـ السياسية، والتي تعرضنا لها بالتحليل أعلاه.

الأساسية للإنسان، مثل الحق في الحياة والحق في الحرية؛ فابن الهمام في **فتح القدير** وابن تيمية في **الفتاوى الكبرى** يؤكدان بصورة قاطعة أن الأصل في الإنسان هو الحرية، بينما يشدد ابن قدامة في **المغني** على الحق في الحياة كحق طبيعي (Özel, 1982: 29). وعلى الجانب الآخر، فإن إعلان الحرب يصير الملاذ الأخير حين يصبح الصلح مع العدو مستحيلاً(١٤).

ولا تعني تسمية الدول غير المسلمة بدار الحرب أن العلاقة الطبيعية والدائمة بين الدول المسلمة والدول غير المسلمة هي الحرب؛ بل على العكس من ذلك، «فإن أهل دار الكفر ربما يعرضون على المسلمين هدنة مؤقتة إما بصلح بينهما أو بعهد أمان» (Khaddûrî, intro. chap. Shaybâni, 1966: 18). ووفقاً لفقهاء المسلمين، فإن الوفاء بالعهد هو أحد المبادئ الأساسية في العلاقات الدولية ما لم ينقضه العدو، فالمقابلة بالمثل هي نظير مبدأ العدالة، إلا أن هناك حالات يغلب فيها تطبيق مبدأ العدالة على تطبيق مبدأ المقابلة بالمثل بسبب معايير أخرى تقتضيها الأخلاق الإسلامية. فحتى لو اغتال العدو رهائن، مثلاً، لا يمكن للمسلمين الرد بالمثل.

مفهوم الدولة في الإسلام: التحول التاريخي لمأسسة السلطة السياسية

دراسة التحول الاشتقاقي والدلالي لمفهوم الدولة يقدم مفاتيح مهمة للتحليل التفصيلي للتحول التاريخي لعملية مأسسة السلطة السياسية؛ فجذر هذا المفهوم «د ـ وـ ل» يعني دار وانتقل وانقلب وتغير وتبدل وتحول

---

(١٤) توفر الأحاديث العديدة عن سنة النبي أسساً نظرية وعملية لتطوير قانون خاص في التاريخ الإسلامي بشأن السلوك في [أخلاق] الحرب. فالحديث التالي، مثلاً، المتضمن لنصيحة النبي لأمير جيش المسلمين يوضح قواعد التفاوض قبل الحرب، إلى جانب المبادئ الأخلاقية في الحرب: اغْزُوا بِاسْمِ اللهِ فَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ تَعَالَى، وَقَاتِلُوا مَنْ كَفَرَ بِاللهِ، لِتَغْزُوا وَلا تَغُلُّوا وَلا تَغْدُرُوا وَلا تُمَثِّلُوا وَلا تَقْتُلُوا وَلِيداً، فَإِذَا أَنْتَ لَقِيتَ عَدُوّاً مِنَ الْمُشْرِكِينَ فَادْعُهُمْ إِلَى إِحْدَى ثَلاثِ خِلالٍ، فَأَيَّتُهُنَّ مَا أَجَابُوكَ إِلَيْهِ فَاقْبَلْ مِنْهُمْ وَاكْفُفْ عَنْهُمْ، وَادْعُهُمْ إِلَى الدُّخُولِ فِي الإِسْلامِ، فَإِنْ أَجَابُوكَ إِلَيْهِ فَاقْبَلْ مِنْهُمْ وَاكْفُفْ عَنْهُمْ، ثُمَّ ادْعُهُمْ إِلَى التَّحَوُّلِ مِنْ دَارِهِمْ إِلَى دَارِ الْهِجْرَةِ، فَإِنْ فَعَلُوا ذَلِكَ فَأَخْبِرْهُمْ بِأَنَّ لَهُمْ مَا لِلْمُهَاجِرِينَ وَعَلَيْهِمْ مَا عَلَيْهِمْ، فَإِنْ دَخَلُوا فِي الإِسْلامِ وَاخْتَارُوا دَارَ أَعْرَابِيَّتِهِمْ فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّهُمْ يَكُونُونَ كَأَعْرَابِ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِي يَجْرِي عَلَيْهِمْ حُكْمُ اللهِ، وَلا يَكُونُ لَهُمْ فِي الْغَنِيمَةِ وَالْفَيْءِ شَيْءٌ حَتَّى يُجَاهِدُوا مَعَ الْمُؤْمِنِينَ، فَإِنْ فَعَلُوا فَاقْبَلْ مِنْهُمْ وَاكْفُفْ عَنْهُمْ، فَإِنْ أَبَوْا فَادْعُوهُمْ إِلَى إِعْطَاءِ الْجِزْيَةِ، فَإِنْ فَعَلُوا فَاقْبَلْ مِنْهُمْ وَاكْفُفْ عَنْهُمْ» (Shaybâni, 1966: 76).

وتناوب واستبدل وتبادل وانتصر على غيره وعالج بالتناوب. ويقول فرانز روزنتال (Rosenthal, 1965: vol. 2, pp. 177) إن الجذر الاشتقاقي لهذا المفهوم ربما ورد في الأكّدية [لغة كنعانية] في لفظ «دالو» أي «هام على وجهه» وفي السريانية في لفظ «دال» بمعنى «حرك، حفز». ومع ذلك فمن الواضح أن هذه الاستخدامات القديمة يمكن أن تعكس الثراء الدلالي لهذا المفهوم.

وهناك استخدامان قرآنيان لهذا الجذر يحملان معنى التوالي، واحداً بعد الآخر، والتعاقب بين الجماعات، حيث نرى معنى «التوالي» و«التعاقب» في آية ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ ٱلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١٤٠]، كما نلحظ معنى التعاقب بين الجماعات في آية ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْۚ﴾ [الحشر: ٧]. كما تعكس الأحاديث الواردة عن وفاة النبي في حجرة عائشة معنى تناوب الأدوار: «مَاتَ رَسُولُ اللهِ ﷺ بَيْنَ سَحْرِي وَنَحْرِي **وَفِي دَوْلَتِي**» (ابن هشام، ١٩٦٤: ٣٩٢).

إن التحول الدلالي للجذر «د ـ و ـ ل» من استخدامه القرآني إلى استخدامه المعاصر قد حدث على ثلاث مراحل؛ حيث كان يدل في المرحلة الأولى على التصور السياسي لهذا الجذر، فقد كانت الكلمة تستخدم بمعنى تغير السلطة السياسية أو غلبة إحدى الأسر الحاكمة على أخرى. وتشمل الأمثلة على استخدام اللفظ في هذه المرحلة تعبيرات مثل الدولة العباسية أو دولة أبي مسلم، في **تاريخ الطبري**. كما يعكس استخدام ابن منظور لعبارات «بدولتنا» و«هذه دولتنا» (الطبري، ١٩٦٥، ج ٧، ص٤٦٩) هذا التحول الدلالي باتجاه التصور السياسي؛ حيث كانت دلالات مثل الغلبة والسلطة وتغير الأسر الحاكمة وفترة الحكم معاني أساسية في هذا الاستخدام المبكر. كما أن استخدام هذا المفهوم بمعنى كلٍّ من البنية السياسية وتغير هذه البنية يتسق أيضاً مع التصور الإسلامي التقليدي الدائري للتطور التاريخي.

وفي المرحلة الثانية للتحول الدلالي، استخدم المفهوم في الإشارة إلى الاستمرارية وإلى البنية السياسية والسلطة السياسية النهائية، وليس بمعنى التغيير السياسي؛ فقد كان وصف الدولة العثمانية بأنها «Devlet-i Ebed-Müddet» أو الدولة الأبدية، في الأدبيات السياسية العثمانية يهدف إلى بيان ديمومة السلطة السياسية والانتصار والمؤسسة.

أما آخر مراحل هذا التحول الدلالي فقد وقعت بعد تحقق السيادة

السياسية للمنظومة الدولية الغربية استناداً إلى الدول القومية المنفردة. وقد استُخدم مفهوم الدولة كترجمة «للدولة القومية» في العديد من اللغات الإسلامية في خلال المرحلة الأخيرة. وللتطور التاريخي للدولة في التاريخ الإسلامي خصائص فريدة، مقارنةً بالتجربة الغربية. فهناك بالأساس مذهبان فيما يتعلق بظهور الدولة في التاريخ الإسلامي، حيث يرى أتباع المذهب الأول أن نظام الدولة قد ظهر بعد هجرة النبي مباشرة، وأن مجتمع المدينة قد حمل السمات المميزة كافة لبنية الدولة؛ أما المذهب الثاني فهو يفترض أن سلطة النبي كانت دينية وليست سياسية، ولذا فقد كان مجتمع المدينة قائماً على بنية مجتمعية وليست بنية دولتية. وهذان المذهبان يعكسان تصورين مختلفين للدولة؛ فالرؤية الأولى تفترض أن الدولة هي مفهوم عالمي لمأسسة السلطة السياسية؛ بينما تفترض الرؤية الثانية مفهوماً للدولة يستند إلى الدولة القومية الحديثة وتطرح تحليلاً مقارناً لهذا الأساس.

ويوضح تحليل هذا التطور التاريخي من منظور مأسسة السلطة السياسية أن المجتمع السياسي قد ظهر من خلال عملية بدأت ببيعتي العقبة. فقد اشتمل مجتمع المدينة في ظل قيادة النبي على وظائف المجتمع السياسي كافة ومأسسة السلطة السياسية. ومع ذلك، فقد كانت هذه البنية السياسية انعكاساً لثقافة وذهنية ومخيال سياسي فريد، يختلف عن نظيره في التجربة الغربية؛ حيث كان مجتمع المدينة، الذي تكاملت فيه النظرية مع الممارسة، والمثالية السياسية مع الواقعية، مختلفاً كلياً عن هياكل الدولة ـ المدينة (city-state) والدولة الإمبراطورية والدولة القومية.

اختلف مفهوم الدولة في الإسلام عن الدولة ـ المدينة القديمة نظراً لخصوصية عضوية دولة الإسلام القائمة على العقيدة التي تمنح كل فرد فيها مكانة وجودية ـ سياسية متكافئة، وتجعل المجتمع مفتوحاً أمام البشر جميعاً، بخلاف الدولة ـ المدينة التي كانت المشاركة السياسية فيها حقاً لطبقة من المواطنين تتمتع بهذا الامتياز. فثلث سكان أثينا مثلاً كانوا يتمتعون بحق المشاركة السياسية، وكان التمييز بين المواطنين والمغتربين والعبيد مبنيّاً على ما اعتُبِر تراتبية طبيعية بحسب الميلاد. ولكون مسألة الميلاد وضعاً وجوديّاً محتوماً، لم تكن هناك إمكانية للتخلص من هذا التمييز. وعلاوةً على ذلك، فقد توسع مجتمع المدينة [النبوية] في مساحة جغرافية شاسعة، وذلك في فترة

وجيزة، بخلاف الخصائص التاريخية للدول المُدُن. وبالمثل، فقد كانت البنية السياسية لمجتمع المدينة [النبوية] تتباين مع نظيرتها في الدول الإمبراطورية الإسكندرية والرومانية، وذلك من منظور العلاقات بين الفرد والمجتمع، ومن منظور العلاقات بين المركز السياسي والأطراف.

كما كانت الأسس الفلسفية للدولة القومية الهيغلية غريبة تماماً على المخيال السياسي لمجتمع المدينة [النبوية] - نظراً لاستحالة وجود تصور متعالٍ ومجرد للدولة مستقل عن وجود المجتمع وأسمى منه - في أول مجتمع سياسي في التاريخ الإسلامي. وقد اعتبرت مأسسة السلطة أداة سياسية لتحقيق المثل الأخلاقية والاجتماعية للمنظومة العقدية. ومن ثم لم يكن من الممكن للآليات السياسية لحكم الأفراد والمجتمع نيابة عن الدولة أن تظهر وأن تتجلى داخل إطار وبيئة هذه الذهنية السياسية.

وقد انعكست الخصائص الفريدة لمجتمع المدينة [النبوية] في كل من عملية تشكل الوعي بالانتماء السياسي وتشكل القيادة السياسية، حيث حدد دستور المدينة منزلة وجودية - سياسية وعضوية سياسية جديدتين بما أدى إلى تقويض صورة الانتماء القبلي التقليدي في المجتمع العربي. كما أنتجت إمامة النبي الشاملة تصوراً جديداً للسلطة السياسية يتعارض مع البنية السياسية القبلية للمجتمع العربي وكذلك مع الأنماط الفردية والمحدودة للسلطة المتبادلة في النظام الإقطاعي الأوروبي. ولذا، كان من الممكن لعملية هيكلة السلطة السياسية أن تتم أو تتسع بالتوازي مع التوسع الجغرافي.

كانت المشكلة الجوهرية التي واجهها المسلمون بعد وفاة النبي هي تنصيب إمامة سياسية، حيث كانت الإمامة السياسية للنبي مبنية على معرفة خاصة ولذا لم يكن من الممكن تقييدها من حيث نطاق التطبيق. وقد مثل التحول من هذه الإمامة الطبيعية إلى نظام الخلافة حجر الزاوية في تشكيل الذهنية السياسية للمسلمين وكذلك في مأسسة السلطة السياسية كدولة. وبدايةً من خلافة أبي بكر، جرى اعتبار السياسة والدولة والحكم مجالات تقع في إطار مسؤولية البشر استناداً إلى العقل والقدرة البشرية. وقد حدد تطبيق هذا النموذج الأساس المعرفي للسياسة وحق الأمة كمجتمع سياسي في تحديد قيادتها السياسية من خلال الشورى والبيعة.

حدثت واقعتان في عهد أبي بكر عجلتا من عملية مأسسة السلطة

السياسية، وهما قتال مُدَّعي النبوة وقتال القبائل التي منعت الزكاة. حيث قضى قتال مدعي النبوة على إمكانية أي تشكيل لسلطة بعد وفاة النبي تستند إلى حجج مستمدة من معرفية فوق طبيعية metaphysic. ومن ثم، فقد ثبت أن سلطة أبي بكر القائمة على إجماع بشري للأمة كانت أسمى من الدعاوى الشخصية بامتلاك سلطة مبنية على مصادر شخصية ومعرفية فوق طبيعية. وقد أظهر قتال القبائل التي رفضت دفع الزكاة للإمام الجديد أن السلطة السياسية لأبي بكر كانت هي ذات السلطة السياسية للنبي في جوهرها ونطاقها برغم اختلاف الأساس المعرفي (الإبستمولوجي). ومن ثم، كان تأسيس سلطة سياسية حول مركزٍ ما أمراً أساسياً لأجل ترسيخ النظام والعدالة والاستقرار في المنطقة الجغرافية للخلافة الإسلامية والتي كانت تشهد توسعاً مطرداً. وقد صارت أفعال الخلفاء الأربعة الأوائل أنماطاً بدهية للنظريات الأخرى عن الدولة في التاريخ الإسلامي.

ومن هذا المنظور، فإن الفترة التي تبدأ بالخلافة الأموية تُعد مختلفة، وذلك لأن تصور الدولة والهياكل التي نتجت عنها في هذه الفترة ـ فيما عدا فترة خلافة عمر بن عبد العزيز، الذي لُقِّب بعمر الثاني ـ لم تكن نماذج قيمية واجبة التطبيق في الفترات اللاحقة، بل هي وقائع تاريخية ينبغي تقييمها داخل أطرها الخاصة. وقد جرى إدخال بعض النظم قبل الإسلامية خلال هذه الفترة، ومن بينها طريقة الاستخلاف، في تأسيس السلطة السياسية. ولكن لا ينبغي التعميم المفرط لهذه الحقيقة التاريخية، وليس معنى ذلك القول إن المأسسة والثقافة السياسية الإسلامية قد صارت مجرد حلقة في سلسلة التقاليد الإيرانية أو البيزنطية قبل الإسلامية. فمثل هذا التعميم المفرط يفترض أن تشكيل السلطة السياسية هو العامل الوحيد في عملية المأسسة الاجتماعية ـ السياسية. وهناك حقائق تاريخية تتضمن دلائل كافية على بيان أن عملية تشكيل المأسسة والثقافة السياسية خلال هذه الفترة كانت أكثر تعقيداً بصورة لا يمكن تفسيرها من خلال نماذج مبسطة بصورة مخلة. فتاريخ المأسسة السياسية هو مزيج من تشكيل نظم أصيلة وإعادة تفسير لنظم سياسية أخرى اعتماداً على المعايير الإسلامية. ومن الممكن اعتبار العلاقة بين الأجهزة القضائية والتنفيذية للدولة انعكاساً أصيلاً وفريداً للثقافة السياسية، ومن الممكن تحليل مؤسسة الوزارة في نظرية الماوردي كمثال على إعادة تفسير عنصر تم استيعابه (من نظم أخرى غير إسلامية).

ومن جانب آخر، لا ينبغي التبسيط المفرط لتعاقب الخلافة بناء على

التوريث منذ الأمويين وحتى نهاية الخلافة العثمانية واعتبار هذا التوريث تصنيفاً مطلقاً برغم الوسائل الإجرائية العامة والقاعدة الذهنية المشتركة لتشكيل سلطة سياسية، فقد كان هناك ثراء واسع جداً في الممارسات السياسية. ومن المستحيل القول إن المركزية القبلية للسلطة السياسية في نسل الأمويين قد استمرت إبان خلافة العباسيين؛ ولا سيما أن النظام المِلي العثماني يحمل خصائص مختلفة تماماً في الحياة والثقافة السياسية. ويتحتم تحليل هياكل الدولة كتأسيس للسلطة السياسية داخل إطار المتغيرات الاجتماعية والاقتصادية والقضائية.

وربما يكون أكثر التغييرات جذرية في مأسسة الدولة في التاريخ الإسلامي قد وقع مع نهاية الخلافة، حيث أحدثت نقطة التحول هذه إلى جانب المرحلة التالية التي فرض فيها نظام الدولة القومية في الأراضي المسلمة تشوشاً تصورياً وبنيويّاً بين جموع المسلمين؛ حيث فُقِد الاتساق الداخلي لمفاهيم الأمة ودار الإسلام والدولة وزالت الحدود الفاصلة بينها، بينما واجهت الهياكل السياسية الجديدة المأهولة بالمسلمين مشكلة شاملة تتعلق بالشرعية السياسية. كان تحدي رواد البِنى الجديدة لنظام الدولة القومية للبنى والثقافات السياسية التقليدية يهدف إلى خلق تصور جديد للدولة؛ حيث قد بدأ تصور الدولة كعنصر سياسي داخل المنظومة الدولية وليس كأداة سياسية لتحقيق المثل الأخلاقية ـ الشرعية في منظومة الاعتقاد الإسلامية. وهكذا، فإن تخيل دار الإسلام كنظام عالمي بديل قد استبدل بتخيل كونها عنصراً في منظومة دولية جرى إنشاؤها على أساس مصالح القوى الاستعمارية.

كان هذا التحول بمثابة صدمة حقيقية لجموع المسلمين، الذين دائماً ما كانوا يجدون مجالاً حيويّاً (Lebensraum) لتحقيق مُثلهم الأخلاقية ـ الشرعية على مدار التاريخ. وهذه الظروف قد خلقت توتراً بين النخب المتأثرة بالثقافة الغربية التي نبذت المثل الأخلاقية ـ الشرعية للدولة والثقافة التقليدية، وكذلك بين المنظومة الدولية التي طمست المجال الحيوي السياسي لتحقيق هذه المثل الأخلاقية ـ الشرعية. وقد ظهر التصور المعاصر للدولة في الإسلام كنتيجة لآلية الدفاع عن الثقافة الإسلامية؛ حيث عجّل الفشل والفساد والأساليب القمعية من جانب النخب السياسية من عملية الاستقطاب بحلول نهاية القرن، وبلغت المطالب ذروتها لإيجاد مجال حيوي لإعادة إنتاج المثل الأخلاقية ـ الشرعية الإسلامية بناءً على رؤية كلية وجودية ومعرفية وقيمية جديدة للعالم (Weltanschauung).

الفصل الثامن

تعليقات ختامية

ربما يكون الطابع التجانسي المُوَحَّد للحضارة الغربية هو أبرز مشكلات عصرنا، فبرغم الشعارات التعددية الظاهريّة، إلا أن التعددية بمعنى استمرارية الثقافات الأصيلة هي اليوم مجرد مبرر لليونسكو لإنشاء متاحف في مناطق محظورة ليست لها أية علاقة بواقع الحياة؛ حيث يقول أرنولد توينبي في كتابه **دراسة للتاريخ** (Toynbee, 1939: vol. 4, pp. 1-2) إن ما لا يقل عن ستٍّ وعشرين حضارة قد اندثرت وبادت مع بداية هذا القرن، مشيراً إلى أن من بينها الحضارات المصرية والأنديزية والصينية والمينوية والسومرية والمايانية والحيثية والسريانية والهيلينية والبابلية والمكسيكية والعربية واليوكاتانية والإسبرطية والعثمانية. وقد أكد أن تسعاً من الحضارات العشر الباقية إلى الآن ـ مسيحية الشرق الأدنى، والإسلامية، والمسيحية الروسية، والهندية وصينية الشرق الأقصى، واليابانية، والبولينيزية والإسكيمية والبدوية ـ في سكراتها الأخيرة تواجه تهديد الإبادة أو الذوبان في الحضارة الغربية. وقد صار توقع توينبي كابوساً يؤرق الثقافات والحضارات الأصيلة.

وقد ازدادت حدة هذا الموقف المؤلم على وجه الخصوص بسبب التطورات المهولة في عالم الاتصالات، حيث إن أبسط الأنشطة الحياتية الإنسانية، كشرب الكولا أو ارتداء الجينز، بدأت تُفسَّر على أنها انتصار لعولمة الثقافة ذات النزعة الإنسانية/الديمقراطية. ورغم السيادة المادية والتكنولوجية الهائلة في الحضارة الغربية، إلا أنها في ذاتها تشهد حالة من الأزمة بسبب تآكل قاعدتها الأخلاقية، وذلك لافتقارها إلى المعيارية. فالاختلال في التوازنات الأخلاقية ـ المادية والنفسية ـ الوجودية والبيئية في الحضارة الغربية الحالية، إلى جانب قدرتها العسكرية على إحداث التدمير على الصعيد العالمي، قد تحولا إلى أزمة حضارية في جميع أنحاء

العالم[١]. ومن ثم، فخلافاً للأزمات الحضارية السابقة التي شهدها التاريخ، لم تكن أزمة الحضارة الغربية إقليمية، بل كانت أزمة ذات طابع عالمي مثلما كان نمط الحياة فيها.

وقد حدا هذا التزامن بين سكرات موت الحضارات الأصيلة وبين الأزمة الحادة التي شهدتها الحضارة الغربية برواد الحضارات التي كانت تتعرض لخطر الإبادة الغربي إلى البحث في أنماطها الحياتية والفكرية الخاصة، وهذا ما كان ينطبق بصورة خاصة على علماء المسلمين والجماهير المسلمة، التي ورثت تجربة حضارية متوازنة ومتسقة وبالغة التأثير. حيث إن الرؤية الإسلامية الكلية للعالم، والتي هي بديل مطلق، وليست مكملة للرؤية الغربية الكلية للعالم، تطرح أدوات تصورية ونظرية مناسبة لمثل هذه المحاولة.

ففي نموذج الحضارة الغربية، خلق التقسيم التفصيلي في المجال الوجودي، تقسيماً تفصيليّاً مقابلاً للمصادر المعرفية (الوحي والعقل) وللعواقب القِيَمية ومجالات الحياة، بصورة أدت إلى وجود دينامية فلسفية داخلية من خلال صراعات داخلية على حساب الاتساق الداخلي. وهذه هي الآلية الداخلية لعلمنة الحياة والفكر في التراث الفلسفي ـ الاجتماعي الغربي. وعلى النقيض من ذلك، فإن بناء أساس النموذج الإسلامي على قاعدة التوحيد وانعكاساتها الوجودية تنتج فكرة وحدة الحقيقة ووحدة الحياة، مما يخلق اتساقاً داخليّاً قويّاً في إطار كلي من خلال المناغمة بين نظرية المعرفة والإيمان بالأخرويات ونظرية القيم وعلم السياسة ذات الأساس الأنطولوجي. وهذا الاتساق الداخلي هو السمة الرئيسة للبيئة الدينية ـ الثقافية الإسلامية التي تستلزم نبذ أي نوع من أنواع التقسيم التفصيلي للوجود والمعرفة والقيم.

---

(١) لقد جرى شرح هذه الاختلالات وعلاقاتها بالأزمة في الحضارة الغربية بصورة جيدة في عدة كتب، نذكر منها على سبيل المثال:

Lewis Mumford, *The Myth of the Machine: Technics and Human Development* (New York: Harcourt, Brace and World, 1966); Herbert Marcuse, *One Dimensional Man*)Sydney: Abacus, 1972); Theodore Roszak, *The Making of a Counter Culture* (London: Faber and Faber, 1971); Arnold J. Toynbee, The Present-Day Experiment in Western Civilization (Bombay: Oxford University Press, 1962), and Joseph A. Camilleri, *Civilization in Crisis Human Prospects in a Changing World* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1976).

ولذا، فإن أية محاولة لتطبيق علمنة مؤسسية هرمية في المجتمعات المسلمة ستُحدث استجابة قوية على المستوى التنظيري تهدف لحماية الاتساق الداخلي للحضارة الإسلامية من خلال المناغمة بين نظريات الوجود والمعرفة والقيم في توازن جديد؛ وهذه الاستجابة تعود إلى التباين بين الحضارتين الناتج عن حقيقة كون النموذج الإسلامي يمثل رؤية كلية بديلة للعالم وليس ناتجاً عن صراعات تاريخية ومؤسسية مع الحضارة الغربية. وسيظل العلماء الذين يغفلون هذه الاختلافات الجوهرية في حيرة إزاء ردود الأفعال النقدية المتزايدة من جانب المجتمعات المسلمة. وهذا النقد [للحضارة الغربية من الجانب المسلم] يسير متوازياً مع ازدياد عمليات التحديث والتغريب لأن الإسلام يطرح صوراً ذهنية وثقافة سياسية بديلة مدعومة بإطارها الكلي المتسق. ونظراً لحقيقة كون التحدي الغربي للحضارة الإسلامية لا يمثل فقط تحدياً ذا خلفية تاريخية ومؤسسية ولكنه يمثل أيضاً تحدياً برؤية كلية للعالم، فإن استراتيجيات التحول المؤسسي القمعية التي تمارس ضد المجتمعات المسلمة لا يمكن أن تتغلب على هذا التناقض الذي يتعذر علاجه. فالاتساق الداخلي الشديد للإطار النظري الإسلامي دائماً ما يطرح إمكانية إنتاج ثقافة سياسية بديلة بإنشاء صلة مباشرة بين الأنطولوجيا والسياسة ما دام المنهج الأنطولوجي المتمركز حول التوحيد قائماً في الثقافة والصور الذهنية الاجتماعية ـ السياسية.

ومن غير الممكن تحليل التناقض بين الأسس النظرية والفلسفية للثقافات والصور الذهنية والنظريات السياسية الغربية والإسلامية إلا داخل إطار واضح الحدود للعلاقات المتداخلة بين نظريات الوجود والمعرفة والقيم والسياسة. وربما ينبغي البحث عن أصول المشكلة في النماذج الجذرية لرؤيتين كليتين للعالم بديلتين. وتتعلق أصالة النموذج الإسلامي بنظريته الوجودية المتمركزة حول الدين استناداً إلى عقيدة التوحيد والمدعومة بمبدأ التنزيه؛ فالتمايزات بين المستويات الوجودية من خلال التراتبية الوجودية والإبستمولوجيا المحددة وجوديّاً هما حجرا الزاوية في هذه العملية، وذلك بدءاً من صورة النموذج الإسلامي المصغرة للعالم (imago mundi) وأسسه القيمية للثقافة والصور الذهنية السياسية. وأما النموذج الغربي المتمركز حول تقارب المستويات الوجودية من خلال تجزئة الألوهية المدعومة جوهرياً بعناصر

شركية وواحدية حلولية، فهو الأصل الفلسفي لعلمنة الحياة من خلال قيم عقلانية. وهذه سمة خاصة بالتراث الفلسفي الغربي استناداً إلى الأنطولوجيا المحددة معرفيّاً والتي أنتجت ديناً ذا طابع نسبي وذاتي.

وقد حلَّلنا أربعة تداعيات سياسية جوهرية للاختلافات الفلسفية ـ الدينية بين النموذجين الإسلامي والغربي، والتي تتمثل في طريقة تسويغ المنظومة الاجتماعية ـ السياسية، وشرعنة عملية تعيين السلطة السياسية، والمناهج البديلة للتعددية والقوة السياسية، وتصور منظومة سياسية عالمية.

وتعد السمة الجوهرية لطريقة التسويغ الإسلامية للمنظومة الاجتماعية ـ السياسية هي توجهها الكوني ـ الوجودي في الإيمان بسلطان الله ووحدانيته المطلقة، وذلك في اختلاف عن التسويغ الواقعي المعتمد على الإبستمولوجيا التجريبية لطريقة التسويغ الغربية. ولهذا الاختلاف الجوهري نتيجتان أخريان بارزتان: **أولاهما** أنه برغم كون طريقة التسويغ هذه تفرض صورة لدولة مثالية ذات مهمة موضوعية قائمة على ميثاق فوق تاريخي **meta historical**، إلا أن إحدى الخصائص الأصيلة لطريقة التسويغ الإسلامية ـ خلافاً للمدينة الأفلاطونية الفاضلة وللنماذج المثالية الكانطية والهيغلية ـ هي فكرة التطبيق التاريخي لهذه الدولة المثالية في خلال عهد النبي والخلفاء الأربعة الأوائل. ولذا، يفرق بعض العلماء بين هذه الفترة المثالية والخلافة اللاحقة في صورة سلطنة من خلال لقب «الخلافة الكاملة» (Taftazâni, 1950: 146). فهي لا تعد فقط نموذجاً لكل من عملية التسويغ والشرعنة في الفكر السياسي الإسلامي على مدار التاريخ الإسلامي، ولكنها أيضاً عامل لترويج طريقة التسويغ هذه عن طريق تعزيز الأمل بين جماهير المسلمين في إعادة تأسيسها.

وثانيتهما، فإن طريقة التسويغ من خلال الشفافية الدينية، المتمركزة حول عقيدة التوحيد في الإسلام بِبُعدها الكوني ـ الوجودي، قد عجلت من عملية نشر العقيدة عن طريق إنشاء صلة مباشرة بين علم الوجود وعلم القيم من خلال الدقة المعرفية. وقد خلق هذا الترويج الأفقي للعقيدة تكاملاً بين الأنطولوجيا والصور الذهنية السياسية، حتى بين عوام المسلمين الأميين، دون الحاجة إلى أي تنظيم ديني رأسي كالكنيسة في المسيحية. وقد عجّل ذلك من عملية نشر تسويغ نظام حكم إسلامي في إطار اتساق داخلي قوي قائم على تراتبية أنطولوجية.

وعلى النقيض من هذا الموقف، فإن كلاً من التعقيدات الدينية والغموض حول قرب المستويات الوجودية وتجزئة الألوهية في المسيحية قد خلق إفراطاً تأويليّاً بين النخبة الثيوقراطية داخل نظام الكنيسة، كما أدى إلى الحد من انتشار التسويغ من خلال اعتقاد أنطولوجي منهجي. وقد أدى ذلك إلى إضعاف معرفي بين اللاهوت والفلسفة، وهو ما أنتج علمنة للمعرفة والحياة. وقد قطعت هذه العملية في العصر الحديث الصلة بين الأصعدة الأنطولوجية/الوجودية والسياسية في المسيحية وشكلت أرضية نظرية ـ مستقلة عن العقيدة ـ لتسويغ المنظومة السياسية.

تعد التصورات الوجودية ـ الكونية عاملاً حاسماً في طرق تسويغ النظام الاجتماعي ـ السياسي. فالتصور المتمركز حول الطبيعة للنسخة الحديثة من النموذج الغربي قد وضع أساس التسويغات من منظور أصول وأهداف الدولة استناداً إلى نظريات حالة الطبيعة وإلى المبادئ النفعية للسعادة الدنيوية. ويقوم الإطار الدلالي القرآني الذي يشكل مجموعة من المفاهيم الوجودية ـ السياسية ببناء عقل المسلم على ضرورة النظام الاجتماعي ـ السياسي كانعكاس للنظام الكوني. كما يعد الاختلاف السياسي في طرق التسويغ نظيراً للاختلاف التصوري بين الآلية المتمركزة حول الطبيعة والنظام الكوني المخلوق. فنظراً لأن المسلمين يُسلِّمون بوجود نظام كوني مخلوق وليس طبيعة ذاتية التهايؤ، فإن الصلة القيمية بين الأصعدة الوجودية والسياسية تعتمد دائماً على بنية اعتقاد متمركزة حول الإله في تسويغ النظام الاجتماعي ـ السياسي، الذي يفترض أنه مجال تكليف البشر كخلفاء لخالق النظام الكوني؛ حيث يطرح هذا الاتساق بين التصورات الوجودية والقيمية والسياسية أرضية مشتركة بين الفرق المختلفة في النموذج الإسلامي يمكن أن تعيد إنتاج ثقافة سياسية متسقة على مدار القرون برغم الاختلافات الداخلية والاعتداءات الخارجية. وتتجلى هذه الأرضية المشتركة في كل من دعم الفرق الإسماعيلية في الهند للحفاظ على الخلافة في الربع الأول من هذا القرن؛ والاستراتيجيات المماثلة من جانب الطرق الصوفية والحركات السلفية لمقاومة السياسات التغريبية المفروضة طوال العصور الاستعمارية والاستعمارية الجديدة؛ والخصائص المناهضة للغرب والتي تتسم بها الحركات السنية والشيعية لتشكيل كيانات اجتماعية ـ سياسية مستقلة وذلك لأجل أداء التكليف الإلهي.

إن الاختلافات في عملية الشرعنة السياسية هي صور معرفية ومنهجية مطابقة لهذا التباين الأساسي بين النموذجين الإسلامي والغربي. ويبين الفصل الواضح بين الأبعاد المعرفية ـ القيمية والإملائية والمؤسسية/الإجرائية للشرعنة السياسية معضلة انتقال النظم كإجراءات بنيوية عن طريق تجاهل روحها الحية التي هي نتاج لمجموعة من المسلمات المعرفية والقيمية. وتعد أزمة الشرعية السياسية في المجتمعات المسلمة الحديثة دليلاً على هذه الظاهرة.

فالشرعية السياسية القائمة على الآلية في التراث الغربي ونظيراتها المنهجية تقوم على افتراض إمكانية الآليات الاجتماعية أن تنتج قيمها الخاصة لشرعنة نتائجها. وفي ظل طريقة الشرعنة السياسية هذه، ليس هناك مجال للقيم الخالدة التي تسبق الآليات والتي تظل على الدوام مستقلة عن البنى الاجتماعية. ويتزامن التصور الذاتياتي subjectivized للدين مع نسبية المعايير التي هي موضوعات للنظم الطبيعية للتغيير الاجتماعي. حيث يمكن للآليات إنتاج المعرفة لشرعنة الأفعال السياسية. ولذا، ففي الفلسفة الديمقراطية، تعد المشاركة السياسية بحد ذاتها آلية موضوعية يمكن أن تنتج معرفة وقيمة وقانوناً كأبعاد معرفية وقيمية وإملائية للشرعية السياسية. وهكذا فإن علمنة القانون هي نتيجة حتمية لعلمنة المعرفة استناداً إلى التقسيم الثنائي للمصادر الإلهية والبشرية للمعرفة. وقد تحول هذا التقسيم الثنائي إلى نظام متسق للفلسفة العلمانية بعد اندماج الآليات الإلهية والطبيعية.

إن تصور السلطة المعرفية النهائية والقيم الخالدة كنتائج لهذه السلطة المعرفية في النموذج الإسلامي يتعارض مع عملية الشرعنة السياسية القائمة على الآلية. فالآليات لا يمكنها تحديد البنية القيمية في الإسلام، بل إن العكس هو الصحيح؛ حيث يمكن اختبار صلاحية الآليات فقط من خلال التطبيق الاجتماعي للقيم. كما أن المشاركة السياسية كآلية لا يمكنها إنتاج قيم تعارض القيم الخالدة، ولكنها تحدد الوسائل الإدارية للشرعية الإجرائية كتابع للشرعية المعرفية ـ القيمية. ولا يمكن لعملية انتقال الوسائل الإجرائية الغربية للشرعنة السياسية أن تكتسب وضعاً متماسكاً ودائماً في الثقافة السياسية للعالم المسلم، وذلك بسبب التناقض بينهما. فالتصور المستغلق وجوديّاً للشرعية القائمة على الآلية في النموذج الغربي لا يمكن له أن

يتعايش مع الشرعية المبنية على القيم في النموذج الإسلامي كنتيجة حتمية للعلو الأنطولوجي. ولا يمكن للتشابهات البنيوية أن تخفي هذه المعضلة. لذا فإن التقاليد الإسلامية قد استمرت حتى في ظل الضغوط القمعية للسياسات العلمانية، ومن الممكن إحياؤها وإعادة إنتاجها كنظام قيمي بديل عن النموذج الغربي برغم جوانب القصور السياسية والاقتصادية والاجتماعية في تطبيق هذه القيم كحقائق تاريخية ومؤسسية.

إن الصراع من أجل البقاء كنموذج حضاري بديل يقودنا إلى مسألة التعددية، حيث يعد التقسيم الأفقي للشعوب إلى مجموعات دينية ـ ثقافية (كاليهود والمسيحيين الأرثوذكس والمسيحيين الكاثوليك، إلخ) في صورة نظام مِلّي ورفض التقسيم الاجتماعي ـ الاقتصادي الهرمي للطبقات هو مصدر فردانية المجتمع السياسي الإسلامي. فالتنافس بين البنى والذهنيات السياسية الغربية والإسلامية تثبت أن التعددية الدينية ـ الثقافية للتقسيم الأفقي على أسس قطاعات (مجتمعية) لا يمكن أن يتعايش مع تعددية اجتماعية ـ اقتصادية لتقسيم طبقي هرمي؛ حيث تستلزم التعددية الدينية ـ الثقافية في التقسيم الأفقي على أساس قطاعات مجتمعية ذهنية اقتصادية معينة، تقلل من التمييز بين الاقتصاديات المعيارية والوضعية التي قد تعتبر أرضية قيمية لعلمنة الاقتصاديات وتوجيه الاقتصاديات الوضعية من خلال القواعد المعيارية الاقتصادية المنبثقة عن نظام شرعي شامل تؤطره العقائد. وقد كان، وما زال، من المستحيل تقريباً تحقيق تراكم رأسمالي داخل مثل هذا المعيار للذهنية الاقتصادية (كما أن الزكاة كحق للفقراء على الأغنياء لا يمكن أن يكون لها معنى في إطار البعد الاقتصادي للإنسان [أي السوق أو المفهوم المجازي «الإنسان الاقتصادي»؛ homo economicus]).

ولا يمكن لاستمرارية أنماط الحياة لدى الطوائف الدينية ـ الثقافية المتعددة داخل أقاليم الدول المسلمة أن تتحقق إلا في بنية اجتماعية ـ اقتصادية يكون فيها الاقتصاد في خدمة السياسة لأجل تأسيس عدالة واستقرار اجتماعي. وقد وفرت المُسَلَّمة الاقتصادية الإسلامية بأن من الواجب إنتاج كل ما كانت هناك حاجة إليه، وتوزيع الموارد الاقتصادية بصورة عادلة بما يخلق تمايزاً أفقيّاً بين قطاعات المجتمع، وَفَّرت مجالاً حيويّاً لأنماط الحياة الثقافية المحلية الأصيلة. كما أن التعددية القانونية، التي تكفل وتضمن التعددية الدينية ـ الثقافية، قد أعطت

الفرصة للأقليات ذات الهوية الاجتماعية ـ السياسية المتماثلة القائمة على منهج أنطولوجي لتطبيق شريعتهم الخاصة في شؤونهم الداخلية.

أما التعددية الاجتماعية ـ الاقتصادية الغربية، فهي تتعارض تماماً مع هذه الذهنية الاقتصادية، حيث إن التماثل بين أنماط الحياة الغربية المعاصرة والمنتشر على نطاق عالمي وبصورة تقضي على صور التعددية للثقافات المحلية الأصيلة كافة، هو النتيجة النهائية لتبعية الثقافة والسياسة للاقتصاد. وقد خلقت فرضية الذهنية الاقتصادية الغربية بأن كل منتج لا بد أن يُستَهلَك، على خلاف نظيرتها الإسلامية التي تقتضي إنتاج كل ما كانت هناك حاجة إليه، خلقت تزايداً في الضرورات بصورة شكلت ثقافة استهلاك أنتجت تدويلاً لنمط الحياة الغربي من خلال ضرورة اكتشاف طرق استيعاب الإنتاج المتزايد. وتعد السابقة الاقتصادية النوعية لهذه التعددية الاجتماعية ـ الاقتصادية، التي أدت إلى أحادية ثقافية، هي الفصل بين الاقتصاد المعياري والاقتصاد الوضعي وفرضية وجوب توزيع الموارد إنتاجيّاً.

ومن ثم فإن التعددية الدينية ـ الثقافية الإسلامية القائمة على سلطة سياسية مسوَّغة أنطولوجيّاً قد أنتجت تعددية تشريعية بسبب وجود ثقافات أصيلة، حيث إن قانون الجماعة الدينية ـ السياسية ذات السيادة، أي الشريعة الإسلامية، لم يُفرض على الطوائف الأخرى التي تشغل موقع أهل الذمة؛ فقد كانت هناك دائماً تشريعات وقضاة ومحاكم خاصة لشؤون كل من هذه الطوائف. وقد كان كل من هذه اللامركزية القانونية والتعددية في الآليات القضائية، التي كانت دوماً مبدأ نظريّاً وحقيقة تاريخية في الإسلام، نتيجة تصورية وضمانة مؤسسية للتعددية الدينية ـ الثقافية.

وعلى النقيض من ذلك، فإن توحيد القانون هو نظير توحيد نمط الحياة واحتكار هوية ثقافية واحدة. ومن هذا المنظور يعد تعميم سيادة طائفة بعينها واحتكار نمط حياة بعينه كمعيار ثقافي ظاهرتين مترافقتين ومترابطتين تعود أصولهما إلى تعددية اجتماعية ـ اقتصادية. ولكن المسلمين لم يكونوا يقبلون بالممارسة التقليدية التي تنتهك القيم الإنسانية البارزة كحفظ النفس البشرية أو الحفاظ على الأسرة؛ فعلى سبيل المثال، جرى تحريم عادات مثل تقديم فتاة جميلة قرباناً لإله النيل في مصر ما قبل الإسلام، وانتحار الأرملة في الهند ما قبل الإسلام بإلقاء نفسها في المحرقة المُعدَّة لزوجها المتوفى،

وزواج الأقارب الأدنين (خويذ وكدس) بين المجوس في إيران قبل الإسلامية؛ وذلك بعد فتح المسلمين لهذه البلدان[٢]. بينما جرى الحفاظ على شرائع الطوائف الأخرى فيما بين أتباعها طوال عصور سيادة الدول الإسلامية عليها.

وقد أنتج ذلك أيضاً أحادية مؤسسية بسبب المهمّة الموضوعية للدولة المتمثلة في إقامة العدل في الأرض. وفي الوقت ذاته، فقد أنتجت التعددية الاجتماعية ـ الاقتصادية الغربية ـ المبنية على تسويغ للسلطة السياسية لا يمكن للأنطولوجيا التدخل فيه ـ تجانساً في نمط الحياة تكفله بنية قانونية واحدية في العالم، وتعددية مؤسسية يدعمها تقسيم طبقي اجتماعي ـ اقتصادي هرمي داخل هذه المجتمعات. ولذا، ففيما وراء المواءمات التي تقودها النخب السياسية المتغربة، لا يمكن إنجاز تغريب «حقيقي» للمجتمع المسلم إلا من خلال إقامة تمايز وظيفي اجتماعي ـ اقتصادي. ولكن مثل هذا التمايز الوظيفي لا يمكن تسويغه داخل إطار إسلامي، وذلك لمبدأ كون السلطة السياسية الإسلامية المسوغة من خلال فرضيات أنطولوجية لا يمكن ـ بسبب طابعها الموضوعي ـ أن تتماهى مع طائفة اجتماعية ـ اقتصادية معينة تدعمها في تحقيق تراكم رأسمالي بناء على المعايير الأساسية والتي لا يمكن أن يصاحبها منهج نفعي ذرائعي. ولا يمكن للتحكم المباشر في الموارد الاقتصادية الأساسية لأجل بنية توزيعية عادلة في إطار حركة تطور دائرية أن ينتج تعددية اجتماعية ـ اقتصادية. فالتعددية الاجتماعية ـ الاقتصادية ذات الطابع المغامر الفعال الهادف إلى تحقيق أقصى توزيع منتج للموارد تؤدي إلى تدمير التعددية الدينية ـ الثقافية، وذلك بسبب نزعاتها نحو التماثل [الحياتي]. ويعد تقويض التعددية الدينية ـ الثقافية والتسامح تجاه الثقافات الأصيلة نتيجة لتعميم الأحادية الثقافية الغربية الهادفة إلى إقامة نمط حياة واحد فقط في العالم كله من خلال تأثير التفسير الإنتاجي للتطورات الاقتصادية ولثقافة الاستهلاك التي تسارعت وتيرتها بسبب التطور الهائل في منظومة الاتصال السلكية واللاسلكية.

ينبغي تقييم مسألة ما إذا كانت المجتمعات المسلمة ستتحول إلى بنية تعددية اجتماعية ـ اقتصادية أم لا، من منظور الرؤية الكلية للعالم Weltanschauung وليس من منظور استراتيجيات التحول المؤسسي التي تديرها

---

(٢) لمزيد من التفصيل، انظر: (Hamîdullah, 1980: 29-30).

النخب السياسية المتغربة. فمحاولات التحول المؤسسي هذه ستنتج محاولات مضادة نابعة من الثقافة الاجتماعية ـ السياسية المبنية على صلة قوية ومباشرة بين الأصعدة الوجودية والسياسية، وذلك بسبب صعوبة تسويغ السلطة السياسية المتركزة في النظم الغربية المفروضة (والتي تفترض تسويغاً مستغلقاً أنطولوجيّاً للسلطة السياسية)، بما يخلق مشكلة التوافق النظري مع السلطة السياسية المسوغة أنطولوجيّاً في الثقافة السياسية الأصيلة.

ينبغي توضيح التمايز بين مفاهيم الأمة ودار الإسلام والدولة لفهم التحول التاريخي للواقع والتصور المسلم فيما يتعلق بالسلطة السياسية. فهذه المفاهيم هي انعكاسات لثلاثة أصعدة سياسية مختلفة مترابطة: وهي الأمة كوحدة روحية/ سياسية عالمية، ودار الإسلام كنظام عالمي سياسي ـ قانوني، والدولة كمأسسة للسلطة السياسية. ولذا فإن وجود الوحدة الأُمَّتية (وحدة أمة الإسلام) لم يشكل تقسيماً واضحاً على الإطلاق كما هي الحال بالنسبة إلى تقسيمات السامية/ الجنتيلية [غير اليهودية]، والآرية/ غير الآرية، والمتحضرة/ البربرية؛ كما لم تخلق التقسيمات الثنائية للنظام الشرعي كدار الإسلام ودار الحرب حالة دائمة من الحرب والسيادة الاحتكارية؛ بل إنها تفعل العكس؛ فهي، خلافاً للنظام الدولي الحديث، تفترض وجود نظام عالمي بديل عوضاً عن فرض نظامها على المجتمعات الأخرى. وقد خلقت الضمانة الشرعية لأمن غير المسلمين في دار الإسلام مجالاً حيويّاً مستقراً ودائماً لتعايش الكيانات التعددية واستمراريتها. ويجري تصور الدولة كأداة لمأسسة السلطة السياسية من أجل تحقيق مهمة الأمة ومن أجل الأمن والرخاء والاستقرار في دار الإسلام.

كان تعيين الحدود الفاصلة بين هذه المستويات واضحاً حين استطاع المسلمون تحديد معالم النظام السياسي العالمي، حيث كان الخليفة، كخليفة للنبي، هو القائد العالمي للأمة، بمن في ذلك المسلمون في دار الحرب، الذين متى ما واجهوا أي مشكلة سياسية، كانوا يطلبون الدعم من الخليفة كمُمَثِّل للمركز السياسي. كما مثلت الخلافة أيضاً السلطة النهائية، وذلك لضمان الاستقرار والنظام في دار الإسلام، ولكن ذلك لم يكن يعني أن عمليات وضع الأنظمة كافة كانت في يد الخليفة؛ فقد أوضح ظهور العديد من الدول المسلمة في بعض الفترات التاريخية، بسبب اتساع رقعة الإسلام أو بسبب عدم كفاءة القدرة السياسية للخليفة، أن دار الإسلام هي حدود سياسية ـ قانونية تتجاوز مسألة التحكم في السلطة التي تمارسها الدول

المنفردة، حيث إن هذه الدول في بعض الأحيان قد شغلت الفراغ السياسي الناجم عن ضعف المركز السياسي، كما في حالة صراع صلاح الدين الأيوبي مع الصليبيين. فقد كانوا أحياناً يسعون للحصول على موافقة الخليفة وذلك لإضفاء الشرعية على سلطتهم السياسية، كما حدث في طلب السلطان السلجوقي طغرل من الخليفة العباسي، أو طلب الحاكم الهندي المسلم من الخليفة العثماني. ومع ذلك، فلم يعلن أي منهم أن دار الإسلام محدودة داخل النطاق الجغرافي الذي تحكمه دولهم.

وقد جرى الخلط بين هذا التعيين للحدود والتصور السياسي حين فقدت الدول المسلمة سلطة كونها عاملاً حاسماً في النظام السياسي الدولي. حيث فُرِضتْ البنى السياسية الاستعمارية والعلمانية، منذ الحرب العالمية الأولى وحتى نهاية الحرب العالمية الثانية، بنهاية الثقافة السياسية الإسلامية التقليدية. كما أن تشكيل دولٍ قومية جديدة بعد الحرب العالمية الثانية زاد من تعقيد الثقافة السياسية القائمة آنذاك في ظل هذا الافتراض، حيث إن تشكل هذه الدول القومية قد قوض التوازن الداخلي للمأسسة والثقافة السياسية التقليدية.

ولذا فإن فرض نظام الدول القومية في الأراضي الإسلامية قد زعزع الذهنية والتصور السياسيين أيضاً، وليس فقط البنى السياسية التقليدية، وذلك لأن المسلمين واجهوا وحدات سياسية جديدة كدول قومية ونظاماً سياسيّاً عالميّاً مؤلفاً من دول قومية منفردة لم تكن تعكس الأبعاد الأساسية للرؤية الإسلامية للعالم. كما واجهت الأقليات المسلمة في دار الحرب كجزء من الأمة [المسلمة] أزمة هوية كمواطنين في الدول القومية. وعلاوة على ذلك، فحين واجهوا أي قمع لم يكونوا يجدون الملاذ الذي كانوا يجدونه في ظل وجود خلافة. وفي ظل منظومة الأمن الكلية [الجمعية لكل البلاد والشعوب]، لم تحظَ الأقليات المسلمة بالشعور بالأمن على الإطلاق بسبب سيطرة القوى الغربية على عملية صنع القرار. كما شهدت الظروف الداخلية للأراضي التقليدية لدار الإسلام انتقاداً من منظورِ إسلاميةِ النظم السياسية، وذلك بسبب حقيقة أن الكثير من هذه الدول كانت تخضع لسيطرة النخب المتعلمنة ذات النزعة الغربية. وقد خلقت هذه الظروف توتراً بين عموم المسلمين والنظام الدولي وبين التصور الإسلامي للسياسة، المبني على بنى سياسية ورؤية كلية بديلة للعالم.

لقد صار مفهوم «الدولة الإسلامية» هو النقطة المحورية في هذا العصر

الجديد، وخاصة في النصف الثاني من هذا القرن، وذلك لأجل إعادة التوازن للاتساق الداخلي في الرؤية الكلية الإسلامية للعالم وانعكاساتها التطبيقية. فلم تكن هناك أي ضرورة لتطوير مثل هذا المفهوم في الثقافة السياسية التقليدية القائمة على التشكيل الروحي/السياسي ثلاثي المستوى للأمة ودار الإسلام والدولة، وذلك لأنه كان من غير المنطقي ذكر سلطة سياسية غير قابلة للتبرير وجودياً ولا تسوغها الأسس النموذجية الإسلامية. وقد هدفت الكيانات القيادية في المجتمعات الإسلامية، كالإخوان المسلمين والجماعة الإسلامية، والتي تأسست في حقبة ما بعد الخلافة، إلى إعادة إنشاء الصلات بين الصور الذهنية الوجودية والسياسية؛ حيث تمثل تعريفاتها بأن الدولة الإسلامية لازمة كشرط حتمي لخضوع الإنسان لله (Zaydân, 1983: 3) والدولة الإسلامية الشاملة المحيطة بالحياة الإنسانية بأسرها، كدولة أيديولوجية (Mawdûdî, 1985: 30-31)، تُمَثِّلُ نسخاً من الخطاب الحديث لإعادة تكييف العلاقة التصورية والنظرية بين الثقافة السياسية والرؤية الكلية للعالم. وتنبع أهمية التأثير الواسع لكتاب سيد قطب **معالم في الطريق** من محاولته إعادة تفسير مفهوم التوحيد كأساس للفعالية الاجتماعية. وقد نبع تأثير علي شريعتي إبان الثورة الإيرانية من نظريته البديعة المتعلقة بالجدلية التاريخية التي تحددها العلاقات بين التصورات الاجتماعية والدينية الإسلامية المناهضة للاستبداد. ولذا فإن الفعالية الاجتماعية ـ السياسية في هذا العصر كانت تتأثر مباشرة بالخطاب السياسي الهادف إلى تأسيس اتساق نظري جديد بين المثل السياسية والرؤية الكلية للعالم.

في أعقاب تحدي العولمة وسقوط النظم الاشتراكية، ظهر توجه جديد في نظام الحكم الإسلامي. وبالتوازي مع إعادة إحياء التراث السياسي في أنحاء العالم، ربما يشهد هذا الخطاب السياسي الحديث في النظرية السياسية الإسلامية إثراء من خلال عملية إعادة تقديم التراث الكلاسيكي. في غضون ذلك، وبموجب تحدي العولمة لنظام الدولة القومية، تبدو القضية الجوهرية لنظام الحكم الإسلامي هي إعادة تفسير نظريتها وتراثها السياسيين كنظام عالمي بديل وليس كمجرد برنامج لأسلمة الدول القومية المنفردة. ولذلك فإن الفهم الصحيح للأسس النظرية للسياسة الإسلامية ولانعكاساتها النموذجية في التاريخ الإسلامي سيكون أمراً حاسماً.

المراجع

١ ــ العربية

ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم (١٩٦٦). **مجموعة الفتاوى الكبرى**. القاهرة: دار الكتب الحديثة.

ـــــــــ (١٩٨٣). **الرسالة الأكملية في ما يجب لله من صفات الكمال**. القاهرة: مطبعة المدني.

ـــــــــ (١٩٨٨أ). **كتاب الأسماء والصفات**. بيروت: دار الكتب العلمية.

ـــــــــ (١٩٨٨ب). **السياسة الشرعية**. بيروت: دار الكتب العلمية.

ـــــــــ (١٩٨٨ج). **الخلافة والملك**. تحقيق حماد سلامة ومحمد عويضة. الزرقاء، الأردن: مكتبة المنار.

ابن خلدون، أبو زيد محمد بن محمد ([د. ت.]). **المقدمة: كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر**. بيروت: دار الفكر.

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد (١٩٣٨ ـ ١٩٥١). **تفسير ما بعد الطبيعة**. تحرير موريس بويج. بيروت: دار المشرق. ٤ ج.

ـــــــــ (١٩٥٨). **تلخيص ما بعد الطبيعة**. تحقيق عثمان أمين. القاهرة: مصطفى البابي الحلبي.

ـــــــــ (١٩٦٤). **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**. تحقيق محمود قاسم. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية.

ـــــــــ (١٩٧٣). **ابن رشد فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال**، تحقيق ألبير نادر. بيروت: دار المشرق.

ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن (١٩٥٣). **تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري** = *The Theology of al-Ash'arī*. عني بنشره وتصحيحه الأب رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٣.

ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم ([د. ت.]). **لسان العرب**. القاهرة: دار المعارف.

أبو يعلى الفراء، محمد بن الحسين (١٩٨٣). **الأحكام السلطانية**. بيروت: دار الكتب العلمية.

أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم (١٩٧٧). **كتاب الخراج**. ط ٦. القاهرة: المكتبة السلفية.

الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل (١٩٤٠). **الإبانة عن أصول الديانة** = translation with introduction and notes by Walter C. Klein. New Haven, CT: American Oriental Society.

ـــــــــــ (١٩٥٣أ). **كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع** (١٩٥٣أ)؛ [ويليه]: **رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام** (١٩٥٣ب). عني بنشره وتصحيحه ريتشارد يوسف مكارثي اليسوعي = *The Theology of al-Ash'arī The Arabic texts of al-Ash'arī's Kitāb al-Luma' and Risālat Istiḥsān al-khawḍ fī 'ilm al-kalām with briefly annotated translations, and appendices containing material pertinent to the study of al-Ash'arī.* بيروت: المطبعة الكاثوليكية.

ـــــــــــ (١٩٨٠). **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين** = *Die Dogmatischen Lehren der Anhanger des Islam*. عني بتصحيحه هلموت ريتر. فيسبادن: فرانز شتاينر.

الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب (١٩٢١). **المفردات في غريب القرآن**. القاهرة: المطبعة الميمنية.

البغدادي، عبد القاهر بن طاهر (١٩٨١). **كتاب أصول الدين**. بيروت: دار الآفاق الجديدة.

الجلالين الإمامين (١٩٨٢). **تفسير الجلالين**. بيروت: دار المعرفة.

الجويني، عبد الملك بن عبد الله (١٩٦٨). «شفاء الغليل في بيان ما وقع في التوراة والإنجيل من التبديل.» في: *Textes apologetiques de Guwaini. Textes arabes traduits et annotés [par] Michel Allard.* Beyrouth: Dar al-Machreq.

حميد الله، محمد (١٩٨٧). **مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة**. بيروت: دار النفائس.

الخطيب، محمد عجاج (١٩٨٨). **أسماء الله الحسنى وصفاته العليا**. بيروت: مؤسسة الرسالة.

الرازي، فخر الدين (١٩٧٨). «كتاب النفس والروح وشرح قواهما في علم الأخلاق.» في: **الفكر الأخلاقي العربي**. نصوص اختارها وقدّم لها ماجد فخري. بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع.

ـــــــ (١٩٨٤). **لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات**. بيروت: دار الكتاب العربي.

رضا، محمد رشيد (١٩٥٤). **تفسير القرآن الحكيم: تفسير المنار**. القاهرة: دار المعارف.

ـــــــ (١٩٨٨). **الخلافة**. القاهرة: الزهراء للإعلام العربي.

الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد (١٩٨٦). **معنى لا إله إلا الله**. بيروت: دار البشائر الإسلامية.

زيدان، عبد الكريم (١٩٦٣). **أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام**. بغداد: مطبعة برهان.

الطبري، محمد بن جرير (١٩٦٢، ١٩٦٥). **تاريخ الطبري**. بيروت: دار سويدان. ج ٣ وج ٧.

الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن سلامة. **أصول العقيدة الإسلامية**. بيروت: مؤسسة الرسالة.

عبد الباقي، محمد فؤاد (١٩٨٤). **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**. اسطنبول: المكتبة الإسلامية.

الغزالي، أبو حامد محمد (١٩١٦). **فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية** = *Streitschrift des Ghazali gegen die Batinijja-Sekte.* Translated by I. Goldziher. Leiden: E. J. Brill.

ـــــــ (١٩٢٤). **مشكاة الأنوار** = *The Niche for Lights* Translated by W. H. T. Gairdner London: Royal Asiatic Society.

ـــــــ (١٩٣٣). **أيها الولد** = O Youth.Translated by G. H. Scherer. Beirut: The American Press.

ـــــــ (١٩٢٧). **تهافت الفلاسفة** = Tahafot Al-Falâsifat texte Arabe. établi et accompagné d'un sommaire Latin et d'index par Maurice Bouyges. Beyrouth: Imprimerie Catholique.

ـــــــ (١٩٧١). **المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى**. بيروت: دار المشرق.

ـــــــ (١٩٨٣). **القسطاس المستقيم**. بيروت: دار المشرق.

ـــــــ (١٩٨٦أ). «فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة.» في: **مجموعة رسائل الإمام الغزالي**. بيروت: دار المكتبة العلمية. ج ٣.

ـــــــ (١٩٨٦ب). «قواعد العقائد في التوحيد.» في: **مجموعة رسائل الإمام الغزالي**. بيروت: دار المكتبة العلمية. ج ٢.

ـــــــ ([د. ت.]). **معيار العلم**. بيروت: دار الأندلس.

الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد (١٩٨٣). **كتاب تحصيل السعادة**. حقّقه وقدّم له وعلق عليه جعفر آل ياسين. بيروت: دار الأندلس.

ـــــــ (١٩٨٥). **كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة**. قدّم له وعلّق عليه ألبير نصري نادر. بيروت: دار المشرق.

القشيري، أبو القاسم. **شرح أسماء الله الحسنى**. بيروت: آزال.

الكندي، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق (١٩٥٠أ). «الفلسفة الأولى.» في: **رسائل الكندي**. تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة. القاهرة: دار الفكر العربي.

ـــــــ (١٩٥٠ ب). «الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذي هو في المجاز» في: رسائل الكندي. تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة. القاهرة: دار الفكر العربي.

ـــــــ (١٩٥٠ج). «رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم.» في: **رسائل الكندي**. تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة. القاهرة: دار الفكر العربي.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد (١٩٧٣). **الأحكام السلطانية**. القاهرة: مكتبة الحلبي.

ـــــــ (١٩٨٧). **أدب الدنيا والدين**. بيروت: دار الكتب العلمية.

٢ ـ الأجنبية

‘Abduh, Mohammed (1966). *Risalah al-Tawḥîd.* Translated by I. Musa‘ad and K. Cragg as *The Theology of Unity*. London: Allen and Unwin.

‘Ali, ‘Abdul (1982). “Tolerance in Islam.” *Islamic Culture*: vol. 56, pp. 105-120.

Abû Dâwud (1981). *Sunan Abû Dâwud,* Istanbul: Çağrı.

Abû Ḥanîfah (1981a). “Fiqh al-Akbar.” in: *Imâm-i Azam'in Bes Eseri.* Ed. M. Öz. Arabic: 58-64, Turkish: 66- 72. Istanbul: Kalem Yay.

_______ (1981b). “Fiqh al-Absat.” in: *Imâm-i Azam'in Bes Eseri.* Ed. M. Öz. Arabic: 35-55, Turkish: 41- 65. Istanbul: Kalem Yay.

Abu Sulaymân, ‘A. (1987). *The Islamic Theory of International Relations.* Herndon, Virginia: International Institute of Islamic Thought.

Afnan, Soheil (1958). *Avicenna: His Life and Works*. London: Allen and Unwin.

Ahmed, M. (1971). "Key Political Concepts in the Qur'an." *Islamic Studies:* vol. 10, pp. 77-102.

Ahrens, Karl (1930). "Christliches im Quran: Eine Nachlese." *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft:* vol. 82, pp. 15-68.

Al-Ahwany (1963). "Al-Kindî." in: M. M. Sharîf (ed.). *A History of Muslim Philosophy*. Wiesbaden: Otto Harrasowitz. vol. 1, pp. 421-434.

_______ (1963). "Ibn Rushd." in: M. M. Sharîf (ed.). *A History of Muslim Philosophy*. Wiesbaden: Otto Harrasowitz. vol. 1, pp. 540-564.

Allen, Diogenes (1985). *Philosophy for Understanding Theology*. Atlanta: John Knox Press.

Ansârî, M. A. (1963). "Miskawayh's Conception of Sa'âdah." *Islamic Studies:* vol. 2, pp. 317-335.

Arendt, Hannah (1958). "What Was Authority?" *Nomos:* vol. 1, pp. 84-97.

Aristotle (1941). *The Basic Works*. Edited by Richard McKeon. New York: Random House.

_______ (1980). *The Nichomachean Ethics* nd ed. Translated by W. D. Ross. Oxford: Oxford University Press.

Arnaldez, R. (1965). "Falsafa." in: *The Encyclopaedia of Islam*: vol. 2, pp. 769-775.

Arnold, Thomas W. (1965). *The Caliphate*. London: Routledge and Kegan Paul.

Augustine (1945). *The City of God*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

_______ (1961). *Confessions*. Translated by R. S. Pine-Coffin. Middlesex: Penguin Books.

Bachrach, Peter, and Morton Baratz (1974). *Power and Poverty*. New York: Oxford University Press.

Al-Baghdādī, 'Abd al-Qāhir (1935). *Moslem schisms and sects* = الفرق بين الفرق Translated by Abraham S. Halkin. Tel-Aviv: Palestine Publishing.

Barker, Ernest (1927). *National Character and the Factors in Its Formation*. London: Harper and Brothers.

Barnes, Harry E. (1965). *An Intellectual and Cultural History of the Western World*. 3rd ed. New York: Dover Publications. 3 vols.

Bartley, William Warren (1964). *The Retreat to Commitment*. London: Hutchinson.

Bartold, V. V. (1963). "Caliph and Sultan." Translated by N.S. Doniach. *Islamic Quarterly:* vol. 7, no. 4, pp. 117-135.

Beard, Charles (1927). *The Reformation of the Sixteenth Century in Its Relation to Modern Thought and Knowledge*. 2nd ed. London: Constable.

Beck, Leslie John (1965). *The Metaphysics of Descartes: A Study of the Meditations*. Oxford: Clarendon Press.

Becker, Carl H. (1916). "Islampolitik." *Die Welt des Islams:* vol. 3, pp. 101-180.

Beetham, David (1974). *Max Weber and the Theory of Modern Politics*. London: Allen and Unwin.

Bentham, Jeremy (1843). *The Works of Jeremy Bentham.* Edited by John Bowring. Edinburgh: Edinburgh University Press.

_______ (1965). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation.* 4th ed. New York: Hafner Publishing.

Berdyaev, Nicolas (1960). *The Destiny of Man.* 2nd ed. Translated by N. Duddington. New York: Harper and Row.

Berns, Laurence (1978). "Francis Bacon and the Conquest of Nature." *Interpretation:* vol. 7, pp. 1-27.

Bluntschli, Johann K. (1892). *The Theory of State.* London: Clarendon.

Bogardus, Emory (1955). *The Development of Social Thought.* London: Longman.

Bowie, John (1961). *Western Political Thought.* London: University Paperback.

Bramsted, Ernest Kohn and K. J. Melhuish (1978). *Western Liberalism: A History from Locke to Croce.* New York: Longman. 3 vols.

Brawmann, M. M. (1972). *The Spiritual Background of Early Islam.* Leiden: E. J. Brill.

Brinton, Crane (1963). *The Shaping of Modern Thought.* New Jersey: Prentice-Hall.

Broad, Charlie D. (1971). *Five Types of Ethical Theory.* 10th ed. London: Routledge and Kegan Paul.

Brümmer, Vincent (1981). *Theology and Philosophical Inquiry.* London: Macmillan.

Bryce, James (1921). *Modern Democracies.* New York: Macmillan. 2 vols.

Al-Bukhârî, Mu,ammad ibn Ismā'īl (1981). *Saḥîḥ al-Bukhâdrî.* Istanbul: Çagrı. 8 vols.

Bultmann, Rudolf. (1956). *Primitive Christianity in Its Historical Setting.* Translated by R. H. Fuller. New York: Meridian Books.

Burch, George Bosworth (1962). "The Place of Revelation in Philosophical Thought." *Review of Metaphysics:* vol. 15, no. 3, pp. 396-409.

Burckhardt, Jacob (1981). *The Civilization of the Renaissance in Italy.* 2nd ed. Oxford: Phaidon Press.

Burns, Edward M. (1960). *Ideas in Conflict.* London: University Paperbacks.

Burrt, Edwin A. (1980). *The Metaphysical Foundations of Modern Science,* reprint from 2nd ed. in 1932. New York: Routledge and Kegan Paul.

Campbell, Tom D. (1971). *Adam Smith's Science of Morals.* New Jersey: Rowman and Littlefield.

Carlyle, Robert W. and Alexander J. Carlyle (1950). *A History of Mediaeval Political Theory in the West.* Edinburgh: William Blackwood and Sons. 6 vols.

Cartwright, Dorwin (1959). "A Field Theoretical Conception of Power." in: D. Cartwright (ed.). *Studies in Social Power* 183-220. Michigan: Michigan University Press.

Cassirer, Ernst (1951). *The Philosophy of the Enlightenment.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

_______ (1963). *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy.* Translated by Mario Domandi. New York: Barnes and Noble.

_______ (1979). *Symbol, Myth and Culture*. New Haven, CT: Yale University Press.

Cohen, Amnon (1982). "On the Realities of the Millet System: Jerusalem in the Sixteenth Century." in: Benjamin Braude and Bernard Lewis (eds.). *Christians and Jews in the Ottoman Empire*. New York: Holmes and Meier.

Cole, George D. (1920). *Social Theory*. New York: Frederick A. Stokes.

Collingwood, Robin George (1981). *The Idea of Nature*. 3rd ed. Oxford: Oxford University Press.

Comte, Auguste (1858). *Cathecism of Positive Religion: Summary and Exposition of the Universal Religion*. Translated by Richard Congreve. London: John Chapman.

Cornford, Francis M. (1937). *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato*. New York: Harcourt, Brace and Company.

Craig, William L. (1980). *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*. London: Macmillan.

Crone, Patricia and Martin Hinds (1986). *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Dacca, H. (1955). "The Shura." *Journal of the Pakistan Historical Society:* vol. 3: 151-165.

Dahl, Robert A. (1957). "The Concept of Power." *Behavioral Science:* vol. 2, no. 3, pp. 201-202.

_______ (1967). *Pluralistic Democracy in United States: Conflict and Consent*. Chicago, IL: Rand McNally.

Dante, A. (1963). "On Monarchy." in: Ralph Lerner and Muhsin Mahdi (eds.). *Medieval Political Philosophy*. New York: Free Press. pp. 418-436.

De Boer, T. J. (1967). *The History of Philosophy in Islam*. Edited by Edward R. Jones. New York: Dover Publications.

Dekmejian, R. H. (1985). *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World*. Syracuse: Syracuse University Press.

Denisoff, R. Serge (1972). *Sociology: Theories in Conflict*. California: Wadsworth Publishing.

Denny, Frederic M. (1975). "The Meaning of Ummah in the Qur'an." *History of Religions:* vol. 15, pp. 34-70.

D'entreves, Alexander P. (1963). "Legality and Legitimacy." *Review of Metaphysics:* vol. 16, no. 4, pp. 687-703.

_______ (1967). *The Notion of State*. London: Oxford University Press.

Descartes, René. (1927). *Selections*. Edited by Ralph Eaton. New York: Charles Scribner's Sons.

Dimont, Max I. (1962). *Jews, God and History*. New York: New American Library.

Doren, Charles Lincoln Van (1967). *The Idea of Progress*. New York: Frederick A. Praeger.

Duning, William Archibald (1916). *A History of Political Theories*. New York: Macmillan. 3 vols.

Durant, Will (1950). *The Age of Faith*. Vol. 4 of *The Story of Civilization*. New York: Simon and Schuster.

_______ (1961). *The Age of Reason Begins*. Vol. 7 of *The Story of Civilization*. New York: Simon and Schuster.

_______ (1972). *Caeser and Christ*. Vol. 3 of *The Story of Civilization*. New York: Simon and Schuster.

Eliade, Mircea (1985). *A History of Religious Ideas*. Edited by Alf Hiltebeitel and Diane A. Cappadona. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Ellis, Brain (1979). *Rational Belief Systems*. Oxford: Basil Blackwell.

Elser, Konrad (1893). *Die Lehre des Aristoteles über das Wirken Gotteso* Münster.

Fakhri, Majid (1983). *A History of Islamic Philosophy*. London: Longman.

Al-Fârâbi, Abu Nasr (1961). *Al-Fusûl al Madanî* = كتاب الفصول المدني. Translated by D. M. Dunlop as *Aphorisms of the Statesman*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

_______ (1969). *Kitâb Taḥsîl al-Sa'âdah*. Translated by M. Mahdî as "The Attainment of Happiness." in: *Al-Farabi's Philosophy of Plato and Aristotle*. New York: Cornell University Press.

Farber, Marvin (1967). *The Foundation of Phenomenology: Edmund Husserl and the Quest for a Rigorous Science of Philosophy*. Albany, NY: SUNY Press.

Faruqi, Isma'il Ragi Al-, (1967). *Christian Ethics*. Montreal: A Historical and Systematic Analysis of its Dominant Ideas. McGill University Press, 1967.

_______ (1982). *Tawḥîd: Its Implications for Thought and Life*. Herndon, Virginia: International Institute of Islamic Thought.

Fazlurraḥmân (1963). "Ibn Sina." in: M. M. Sharîf (ed.). *A History of Muslim Philosophy*. Wiesbaden: Otto Harrasowitz.

Feibleman, J. K. (1953). "History of Dyadic Ontology." *Review of Metaphysics:* vol. 6, no. 3, pp. 351 - 367.

Feuerbach, Ludwig (1957). *The Essence of Christianity*. Translated by George Eliot. New York: Harper Torchbooks.

Figgis, John Neville (1914). *Churches in the Modern State*. London: Longmans.

Flew, A. G. N. (1964). "Hobbes." in: D. S. O'Conner (ed.). *A Critical History of Western Philosophy*. London: Free Press of Glencoe. pp. 153 - 169.

Frank, Richard M. (1968). "The Kalam: An Art of Contradiction-Making or Theological Science? Some Remarks on the Question." *Journal of the American Oriental Society:* vol. 88, pp. 295 - 309.

Frankfort, Henri (1948). *Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Fraser, Alexander Campbell. (1899). *Philosophy of Theism*. 2nd ed. Edinburgh: William Blackwood and Sons.

Frazer, James G. (1925). *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion.* New York: Macmillan.

Friederich, Carl J. (1941). *Constitutional Government and Democracy.* Boston, MA: Little, Brown and Co.

_______ (1972). *Tradition and Authority.* New York: Praeger.

Fries, Heinrich (1969). *Faith under Challange.* Translated by William D. Seidenstick-er. London: Burns and Oates.

Galston, Miriam (1977). "A Re-Examination of al-Farabi's Neoplatonism." *Journal of the History of Philosophy:* vol. 15, pp. 13 - 32.

Gätje, H. (1974). "Logisch-Semiologische Theorien bei Al-Gazzali." *Arabica:* 21, pp. 151-182.

Gettell, Raymond G. (1959). *History of Political Thought.* London: Allen and Un-win.

Al-Ghazzali, Abu Hamid Mohammed (1910). *The Alchemy of Happiness.* Translated by Claud Field. London: John Murray.

_______ (1971). *Itikatta lktisat.* Translated by O. Z. Soyyigit. Istanbul: Sönmez.

Gibson, James (1931). *Locke's Theory of Knowledge and its Historical Relations.* Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Gierke, Otto von (1958). *Political Theories of the Middle Ages.* Translated with an Introduction by Frederic William Maitland. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Goitein, S. D. (1970). "Minority Self-rule and Government Control in Islam." *Studia Islamica:* no. 31: 101 - 117.

Goldziher, Ignaz (1910). *Vorlesungen über den Islam.* Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung.

Grant, Edward (1987). "Ways to Interpret the Terms "Aristotelian" and "Aristotelianism" in Medieval and Renaissance Natural Philosophy." *History of Religions:* vol. 25, no. 4, October, pp. 335 - 358.

Grant, Robert M. (1961). "Hellenistic Elements in I Corinthians." in: Harold R. Wikgren (ed.). *Early Christian Origins.* Chicago, IL: Quadrangle Books.

Green, V. H. H. (1967). *Renaissance and Reformation.* 3rd reprint from 2nd ed. London: Edward Arnold Publishers.

Grünebaum, Gustave E. Von. (1946). *Medieval Islam: A Study in Cultural Orientation.* Chicago, IL: University of Chicago Press.

_______ (1962a). "Pluralism in the Islamic World." *Islamic Studies:* vol. 1, pp. 37 - 59.

_______ (1962b). *Modern Islam: The Search for Cultural Identity.* Berkeley, CA: University of California Press.

_______ (1970). "The Sources of Islamic Civilization." *Der Islam:* vol. 46, no. 1, pp. 1 - 55.

Guignebert, Charles (1927). *Christianity: Past and Present.* New York: The Macmillan Company.

Gümüshanevi (1984). "Jâmi al-Mutûn." in: Ali Nar (ed). *Akaid Risâleleri*. Istanbul: Selam, pp. 297-312.

Gurwitsch, Aron (1966). *Studies in Phenomenology and Psychology*. Evanston: Northwestern University Press.

Hamilton, Richard F. (1972). *Class and Politics in the United States*. New York: Wiley.

Ḥamîduddin, Muhammad (1963). "Early Sufis: Doctrine." in: M. M. Sharîf (ed.). *A History of Muslim Philosophy*. Wiesbaden: Otto Harrasowitz.

_______ (1961). *Muslim Conduct of State*. Lahore: Sh. M. Ashraf.

_______ (1972). *Islam Peygamberi*. Istanbul: Irfan. 2 vols.

_______ (1980). "Tolerance in the Prophet's Deeds in Medina." in: *Islam. Philosophy and Science: Four Public Lectures*. Paris: Unesco Press.

Hammond, Robert (1947). *The Philosophy of Alfarabi and Its Influence on Medieval Thought*. New York: Hobson Book Press.

Harnack, Adolph (1965). *History of Dogma*. Translated by Neil Buchanan. New York: Dover Publications. 7 vols.

Hassan, Ahmad (1984). *The Doctrine of Ijmâ' in Islam*. Islamabad: Islamic Research Institute.

Hatch, Edwin (1957). *The Influence of Greek Ideas on Christianity*. New York: Harper.

Hegel, G. W. F. (1902). *Lectures on the Philosophy of History*. Translated by J. Sibree. New York: P. F. Collier and Son.

_______ (1968). *Lectures on the Philosophy of Religion together with a Work on the Proofs of the Existence of God*. 3 vols.; reprint from the first publication in 1895. Translated by Ebenezer B. Speirs and J. B. Sanderson. London: Routledge and Kegan Paul.

Heidegger, Martin (1956). "The Way Back into the Ground of Metaphysics." in: Walter Kaufmann (ed). *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*. New York: World Publishing Company, pp. 206 - 222.

Hitti, Philip K. (1968). *Makers of Arab History*. New York: St. Martin's Press.

Hobbes, Thomas [n. d.]. *Leviathan*. London: J. M. Dent and Sons.

Hodgson, Marshall G. S. (1974). *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*. Chicago, IL: University of Chicago Press. 3 vols.

Hood, Francis C. (1964). *The Divine Politics of Thomas Hobbes*. Oxford: Oxford University Press.

Horovitz, Josef (1926). *Koranische Untersuchungen*. Berlin: W. de Gruyter.

Horten, M. (1913). "Religion und Philosophie im Islam." *Der Islam:* vol. 4, no. 1, pp. 1 - 4.

_______ (1973). "The System of Islamic Philosophy in General." Translated by J. Hager. *Islamic Studies:* vol. 12, pp. 1 - 36.

Horton, Walter M. (1940). *God*. New York: Hazen Foundation.

Hourani, George (1985). *Reason and Tradition in Islamic Ethics*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

_______ (1976). *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*. London: Gibb Memorial Trust.

Hsiao, Chuan K. (1927). *Political Pluralism:* A Study in Contemporary Political Theory. London: Kegan Paul.

Humber, James M. (1972). "Spinoza's Proof of God's Necessary Existence." *The Modern Schoolman:* vol. 49, pp. 221 - 233.

Hume, David (1907a). "Concerning the Principles of Morals." in: Thomas H. Green and Thomas H. Grose (eds.). *Essays Moral, Political and Literary by David Hume*. 5th ed. Ed. London: Longman, Green and Co. 2 vols.

_______ (1907b). "The Natural History of Religion." in: Thomas H. Green and Thomas H. Grose (eds.). *Essays Moral, Political and Literary by David Hume*. 5th ed. Ed. London: Longman, Green and Co. 2 vols.

Husaini, Waqar Ahmed (1980). *Islamic Environmental Systems Engineering*. London: Macmillan.

Husserl, Edmund (1900 - 1901). *Logische Untersuchungen*. Halle A.S.: Max Niemeyer. 2 vols.

_______ (1954). *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendentale Phänomenologie*. Edited by Walter Biemel. The Hague: Martinus Nijhoff.

Hyde, Walter W. (1946). *Paganism to Christianity in the Roman Empire*. Philadelphia: University of Philadelphia Press.

Hye, M. Abdul (1963). "Ash'arism." in: M. M. Sharîf (ed.). *A History of Muslim Philosophy*. Wiesbaden: Otto Harrasowitz. vol. 1.

Ibn al-Kalbî, Abû al-Mundhir Hichâm Ibn Mohammad. (1969). *Kitab al-Asnâm*. Edited by. Ahmad Zaki Pasha. Ankara: Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Y.

Ibn Hanbal, Ahmed (1982). *Musnad*. Istanbul: Çagrı. 6 vols.

Ibn Kathir, Ismail (1986). *Tafsir al-Qur'an al-Azîfm*. Istanbul: Çagrı. 4 vols.

Ibn Rushd, Abu Al-Walid Muhammed (1966). *Commentary on Plato's Republic*. Translated and edited by. E. I. J. Rosenthal. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Ibn Rushd, Abu Al-Walid Muhammed (1978). The Incoherence of the Incoherence = تهافت التهافت. Translated from the Arabic, with introduction and notes by Simon Van den Berg. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Ibn Sinâ, Ali Hussein bin Abdullah (1973). *Danish Nâma-i 'Alâî (llahiyyat)*. Translated by Parviz Morewedge as *The Metaphysics of Avicenna*. New York: Columbia University Press.

Ibn Tufayl, Muhammad ibn Abd al-Malik (1905). *The Improvement of Human Reason: Exhibited in the Life of Hayy ibn Yakzan*. Translated from the original Arabic by Simon Ockley. Cairo: Maaref Print. Office.

Inalcik, Halil (1964). "The Nature of Traditional Society." in: Robert E. Ward and Dankwart A. Rustow (eds.). *Political Modernization in Japan and Turkey*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Al-'Ījî (1984). "Al-'Aqaid al-'Adudiyyah." in: *Akaid Risâleleri,* Turkish: 187-193, Arabic: 437-440. Ed. A. Nar. Istanbul: Selam.

Iqbâl, Javid (1986). "The Concept of State in Islam." in: Mumtaz Ahmad (ed.). *State Politics and Islam.* Indianapolis: American Trust Publications.

Iqbâl, Muhammad (1934). *The Reconstruction of Religious Thought in Islam.* London: Oxford University Press.

Izmirli, I. H. (1981). *Yeni llm-i Kelâm.* Ankara: Umran Yayinlari

Izutsu, Toshihiko (1966). *Ethico-religious Concepts in the Qur'an.* Montreal: McGill University Press.

_______ [n. d.]. *God and Man in the Qur'ân: A Semantical Analysis of Qur'anic Weltanschauung.* Trans. S. Ates as *Kur'an'da Allah ve lnsan.* Ankara: Kevser.

James, Williams (1909a). *Pluralistic Universe.* London: Longman, Green and Co.

_______ (1909 b). *The Meaning of Truth.* New York: Longman, Green and Co.

_______ (1916). *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking.* New York: Longman, Green and Co.

_______ (1929). *Selected Papers on Philosophy.* 5th ed. London: J. M. Dent and Sons.

Al-Jâḥiz, Abū 'Uthmân 'Amr ibn Baḥr (1969). *The Life and Works of Jâḥiz.* Translated and edited Charles Pellat. London: Routledge and Kegan Paul.

Jâmi, 'Abd al-Raḥmān (1914). *Lawâ'iḥ.* Trans. E. H. Whinfield and Mirza Muhammad Kazvini. London: Royal Asiatic Society.

Jenks, Edward (1898). *Law and Politics in the Middle Ages.* New York: Henry Holt and Co.

Jonas, Hans (1964). "Heidegger and Theology." *Review of Metaphysics:* vol. 18, pp. 207-234.

Jones, W. T. (1949). *Masters of Political Thought: Machiavelli to Bentham.* London: George G. Harrap and Co. 2 vols.

Al-Kalabâdhi, Abu Bakr Muhammed (1935). *The Doctrine of the Sufis* = كتاب التعرف لمذهب أهل التصوف. Translated by Arthur John Arberry. London: Cambridge University Press.

Kant, Immanuel (1909a). "Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals." in: *Kant's Critique of Practical Reason and Other Works on the Theory of Ethics.* Edited and translated by T. K. Abbott. London: Longman, Green and Co.

_______ (1909b). "Critical Examination of Practical Reason." in *Kant's Critique of Practical Reason and Other Works on the Theory of Ethics.* Edited and translated by T. K. Abbott. London: Longman, Green and Co.

_______ (1910). *Critique of Pure Reason.* Trans. J. M. D. Meiklejohn. London: G. Bell and Sons.

Kelso, William A. (1978). *American Democratic Theory.* Westport: Greenwood Press.

Khaddûri, Majid (1984). *The Islamic Conception of Justice.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Al-Khâzini, Abd Al-Rahman (1860). *Kitâb Mizân al-Ḥikmah.* Trans. C. N. Khanikoff as "Book of the Balance of Wisdom: An Arabic Work on the Water-Balance". *Journal of the American Oriental Society:* vol. 6, pp. 1-128.

Kinalizâde, A. ([n. d.]). *Akhlâq-i 'Alâ'î.* Istanbul: Tercüman 1001 Temel Eser. 2 vols.

Al-Kindi, Ya'qub Ibn Ishaq (1974). *Al-Kindi's Metaphysics: A Translation of Ya'qub Ibn Ishaq Al-Kindi's Treatise "on First Philosophy"* = الفلسفة الأولى. Trans with commentary by Alfred L. Ivry. Albany: SUNY Press.

King James' (Authorized) Version of the Holy Bible (1957). Philadelphia: A. J. Holman.

Klein, F. A. (1906). *The Religion of Islam.* Madras: S.P.C.K. Press.

Kohn, Hans. (1950). *The Twentieth Century: A Midway Account of the Western World.* London: Victor Gollancz.

_______ (1969). *The Idea of Nationalism.* New York: Macmillan.

Krieger, Leonard (1969). "Power and Responsibility: The Historical Assumptions." in: Leonard Krieger and Fritz Stern (eds.). *The Responsibility of Power.* New York: Doubleday.

Kuhn, Thomas (1970). *The Structure of Scientific Revolutions.* Chicago, IL: University of Chicago Press.

Laing, Gordon J. (1963). *Survivals of the Roman Religion: Our Debt to Greece and Rome.* New York: Cooper Square.

Laistner, M. L. W. (1951). *Christianity and Pagan Culture in the Later Roman*
Empire. Ithaca: Cornell University Press.

Lambton, Ann K. S. (1954). "The Theory of Kingship in the Nasîḥat al-Muluk." *Islamic Quarterly:* vol. 1, pp. 47-56.

_______ (1974). "Islamic Political Thought." in: Joseph Schacht (ed.). *The Legacy of Islam,* 2nd ed. Oxford: Clarendon Press.

_______ (1985). *State and Government in Medieval Islam.* Oxford: Oxford University Press.

Al-Laqqânî, Ibrâhîm (Al-Imam) (1984). "Jawhar al-Tawḥîd." in *Akaid Risâleleri,* Turkish, pp. 230-239, Arabic, pp. 441-445. Ed. A. Nar. Istanbul: Selam.

Larson, Martin A. (1959). *The Religion of the Occident.* New York: Philosophical Library.

Laski, Harold J. (1921). *The Foundations of Sovereignty and Other Essays.* New York: Harcourt, Brace and Co.

_______ (1931). *An Introduction to Politics.* London: Metropolitan University.

Lasswell, Harold D. and Abraham Kaplan (1950). *Power and Society.* New Haven, CT: Yale University Press.

Lauer, Quentin (1982). *Hegel's Concept of God.* New York: SUNY Press.

Leaman, Olivier (1980). "Ibn Rushd on Happiness and Philosophy." *Islamic Studies:* vol. 52, pp. 167-181.

Lerner, Ralph and Muhsin Mahdi (1963). *Medival Political Philosophy.* New York: The Free Press.

Lewis, Bernard (1984). *The Jews of Islam*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

_______ (1988). *The Political Language of Islam*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Lindbeck, G. A. (1948). "A Note on Aristotle's Discussion of God." *Review of Metaphysics:* vol. 2, pp. 99-106.

Lindblom, Charles E. (1977). *Politics and Market: The World's Political-economic Systems*. New York: Basic Books.

Locke, John (1954). *Essays on the Law of Nature*. Edited and translated by W. von Leyden. Oxford: Clarendon Press.

_______ (1965). *Two Treatises of Government*. Edited by Peter Laslett. New York: New American Library.

Loewenstein, Karl (1965). *Political Power and Governmental Process*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Macdonald, Duncan B. (1899). "The Life of al-Ghazzâlî, with Special Reference to His Religious Experiences and Opinions." *Journal of the American Oriental Society:* 20, pp. 71-132.

_______ (1903). *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*. New York: Charles Scribner's Sons.

_______ (1909). *The Religious Attitude and Life in Islam*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Maclnerny, Ralph. (1963). *A History of Western Philosophy*. Chicago, IL: Henry Regnery.

Macpherson, C. B. (1962). *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. Oxford: Clarendon Press.

MacQuarrie, John (1978). *Twentieth-Century Religious Thought: The Frontiers of Philosophy and Theology, 1900-1970*. 4th impression from 2nd ed. London: SCM Press.

Madkour, Ibrahim (1963). "Al-Fârâbî." in: M. M. Sharîf (ed.). *A History of Muslim Philosophy*. Wiesbaden: Otto Harrasowitz.

Magid, Henry M. (1966). *English Political Pluralism*. New York: AMS Press.

Mahdi, Muhsin (1972). "Islamic Philosophy in Contemporary Islamic Thought." in: C. Malik (ed.). *God and Man in Contemporary Islamic Thought*. Beirut: American University Press.

Maimonides, Moses (1928). *The Guide for the Perplexed*. Translated by M. Friedlander. London: E.P. Dutton.

Makari, Victor (1976). "The Social Factor in Ibn Taymiyyah's Ethics." (Ph.D. Dissertation, Temple University, Philadelphia).

March, James G. (1957). "Measurement Concepts in the Theory of Influence." *Journal of Politics:* vol. 19, no. 2, May, pp. 222-226.

Marcus Aurelius [n. d.]. *Thoughts*. Translated by George Long. London: Frowde.

Mardin, Şerif (1983). *Din ve Ideoloji*. Istanbul: Iletisim.

_______ (1989). *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi.* New York: SUNY Press.

Margoliouth, D. S. (1922). "The Sense of the Title of Khallîfah." in: Thomas W. Arnold and R. A. Nicholson (eds.). *A Volume of Oriental Studies Presented to E. G. Browne.* Amsterdam: Philo Press.

Masûmî, M. S. H. (1963). "Ibn Bajjâh." in: M. M. Sharîf (ed.). *A History of Muslim Philosophy.* Wiesbaden: Otto Harrasowitz. vol. 1.

Mawdûdî, Abul 'Ala (1963). "Abu Ḥanîfah and Abû Yûsuf." in: M. M. Sharîf (ed.). *A History of Muslim Philosophy.* Wiesbaden: Otto Harrasowitz. vol. 1.

_______ (1979). *Four Basic Quranic Terms.* Lahore: Islamic Publications.

_______ (1985). *Political Theory of Islam.* Lahore: Islamic Publications.

Al-Mâturîdî, Abu Mansür (1981). *Kitab al-*Tawḥîd. Translated by H. Erdogan. Istanbul: Hicret.

McCracken, D. J. (1950). *Thinking and Valuing.* London: Macmillan.

McGrade, Arthur S. (1974). *The Political Thought of William Ockham.* Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Merkl, Peter H. (1972). *Political Continuity and Change.* New York: Harper and Row.

Mez, Adam (1922). *Die Renaissance des Islams.* Heidelberg: C. Winter.

Mill, John S. (1951). *Utilitarianism, Liberty and Representative Government.* New York: E. P. Dutton and Co.

Mills, C. Wright (1959). *The Power Elite.* New York.

_______ (1974). *Power, Politics and People: The Collected Essays of C. W. Mills.* Edited by Irving Louis Horowitz. Oxford: Oxford University Press.

Mintz, Samuel (1969). *The Hunting of the Leviathan.* Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Missner, Marshall J. (1983). "Skepticism and Hobbes' Political Philosophy." *Journal of the History of Ideas:* vol. 44, no. 3, July-September, pp. 407-427.

More, Paul E. (1921). *The Religion of Plato.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Morewedge, Parviz (1972). "Philosophical Analysis and Ibn Sina's "Essence Existence" Distinction." *Journal of the American Oriental Society:* vol. 92, no. 3, July-September, pp. 425-435.

Morrall, John B. (1958). *Political Thoughts in Medieval Times.* London: Hutchinson.

Al-Muḥâsibî (1974). *Kitâb al-'Ilm.* Trans. with commentary by L. Librande as "Islam and Conservation: The Theologian-Ascetic al-Muhasibi." *Arabica:* vol. 30, June, pp. 125-146.

Al-Muslim (1981). Saḥîḥ al-Muslim. Istanbul: Çagri. 3 vols.

Nasafî, A. (1962). "Kitâb Baḥr al-Kalâm fi 'Ilm al-Tawḥîd." in: *A Reader on Islam.* Edited and translated by Arthur Jeffery. Gravenhage: Mouton and Co.

Nasr, Seyyed Hossein (1964a). *Three Muslim Sages.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

_______ (1964b). *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.

_______ (1972). "Sufism and the Integration of Man." in: Charles Malik (ed). *God and Man in Contemporary Islamic Thought*. Beirut: Centennial Publications.

Newton, Isaac (1803). *The Mathematical Principles of Natural Philosophy*. Translated by Andrew Motte. London: H. D. Symonds.

Nicholson, Reynold A. (1985). *A Literary History of the Arabs*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Nieuwenhuijze, V. C. A. O. (1985). *The Lifestyles of Islam: Recourse to Classicism Need of Realism*. Leiden: E. J. Brill.

Nisbet, Robert (1962). *Community and Power*. New York: Oxford University Press.

Nizâm al-Mulk (1987). *Siyâsetnâme*. 2nd ed. Istanbul: Dergah.

Norris, Richard A. (1965). *God and World in Early Christian Theology*. New York: Seabury Press.

O'Conner, D. S. (1964). *A Critical History of Western Civilization*. New York: The Free Press.

O'Leary, De Lacy (1948). *How Greek Science Passed to the Arabs*. London: Routledge and Kegan Paul.

Obermann, J. (1921). *Der Philosophische und Religiöse Subjectivismus Ghazalis Ein Beitrag zum Problem der Religion*. Vienna: W. Braumüller Universitäts-Verlagsbuchhandlung Gesellschaft.

Oda, Yoshik (1984). "The Concept of the Ummah in the Qur'an: An Elucidation of the Basic Nature of the Islamic Holy Community." *Oriens*: vol. 20, pp. 93-108.

Owens, Joseph (1963). *The Doctrine of Being in the Aristotelian "Metaphysics"*. 2nd ed. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies.

Özel, Ahmed (1982). *Islam Hukukunda Milletlerarasi Munasebetler ve Ulke Kavrami*. Istanbul: Marifet.

Palmer, R. R. and Joel Colton (1978). *A History of the Modern World*. New York: Knopf.

Parsons, T. (1958). "Authority, Legitimacy and Political Action." in: C. J. Friederich (ed.). *Authority*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

_______ (1969). "On the Concept of Power." in: Roderick Bell, David V. Edwards and R. Harrison Wagner (eds.). *Political Power: A Reader in Theory and Research*. New York: The Free Press.

Passmore, John A. (1972). *The Perfectibility of Man*. London: Duckworth.

Peters, F. E. (1968). *Aristotle and the Arabs: The Aristotelian Tradition in Islam*. New York: New York University Press.

Pipes, Daniel (1983). *In the Path of God: Islam and Political Power*. New York: Basic Books.

Plato (1917). *Five Dialogues*. Edited by. E. Rhys. New York: J. M. Dent and Sons.

_______ (1937). *Dialogues*. Translated by Benjamin Jowett. New York: Random House. 2 vols.

Polanyi, Michael (1983). *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy.* London: Routledge and Kegan Paul.

Pollard, Sidney (1968). *The Idea of Progress: History and Society.* Middlesex: Penguin.

Polsby, Nelson W. (1971). *Community Power and Political Theory.* New Haven, CT: Yale University Press.

Popper, Karl R. (1959). *The Logic of Scientific Discovery.* Trans. by the author from *Logik der Forschung* (Vienna, 1934). London: Hutchinson.

Pringle-Pattison, Seth A. (1920). *The Idea of God in the Light of Recent Philosophy.* New York: Oxford University Press.

Al-Qâdî, W. (1988). "The Term "Khalifa" in Early Exegetical Literature." *Die Welt des Islams:* vol. 28, pp. 392-411.

Quṭb, Syed (1978). *Milestones.* Bombay: Aarif.

_______ [n. d.]. *Fi Zilâl al-Qur'ân.* Translated by M. E. Saraç I. H. Sengüler and B.

Karliga as *Kuran'in Gölgesinde.* Istanbul: Hikmet. 16 vols.

Rand, Edward K. (1928). *Founders of the Middle Ages.* New York: Dover Publications.

Raschid, M. S. (1981). *Iqbâl's Concept of God.* London: Kegan Paul International.

Raven, John E. (1965). *Plato's Thought in the Making: A Study of the Development of His Metaphysics.* Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Reese, William L. (1980). *Dictionary of Philosophy and Religion.* New Jersey: Humanities Press.

Regan, Richard J. (1986). *The Moral Dimensions of Politics.* Oxford: Oxford University Press.

Richards, David A. J. (1971). *A Theory of Reasons for Action.* Oxford: Clarendon Press.

Riesman, David (1965). *The Lonely Crowd.* 13th reprint. New Haven, CT: Yale University Press.

Riker, William H. (1964). "Some Ambiguities in the Notion of Power." *American Political Science Review:* vol. 58, no. 2, pp. 341-349.

Ringgren, Helmer (1951). "The Conception of Faith in the Qur'ân." *Oriens:* vol. 4, no. 1, pp. 1-20.

_______ (1962). "The Pure Religion." *Oriens:* vol. 15, pp. 93-96.

Roberts, David E. (1960). *Existentialism and Religious Belief.* 3rd ed. New York: Oxford University Press.

Robertson, John Mackinnon (1914). *Short Story of the Free Thought.* London: G. P. Putnam's Sons. 2 vols.

Rogowski, Ronald (1974). *Rational Legitimacy: A Theory of Political Support.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Rosenthal, Erwin I. J. (1953). "The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Rushd." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies:* vol. 15, no. 2, June, pp. 246-279.

_______ (1973). "The Role of the State in Islam: Theory and the Medieval Practice." *Der Islam:* vol. 30, pp. 1-29.

Rosenthal, Franz (1970). *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam.* Leiden: E. J. Brill.

Roszak, Theodore (1971). *The Making of a Counter Culture.* London: Faber and Faber.

Rousseau, Jean-Jacques (1948). *Emile, or Education.* Translated by Barbara *Foxley.* London: J. M. Dent and Sons.

Rubin, Uri (1984). "Al-Samad and the High God: An Interpretation of Sura CXII." *Der Islam:* vol. 61, no. 2, pp. 197-217.

Russell, Bertrand (1938). *Power: A New Social Analysis.* New York: W. W. Norton and Co.

_______ (1962). *History of Western Philosophy.* 8th ed. London: Allen and Unwin.

Sabine, George H. and Thomas L. Thorson (1973). *A History of Political Thought.* 4th ed. Illinois: Dryden Press.

Al-Sâbûnî, N. (1980). *Al-Bidâyah fi Usûl al-Dîn.* Trans. Bekir Topaloglu as *Maturidiyye Akaidi.* Ankara: Diyânet Yay.

Santillana, D. de (1965). "Law and Society." in: Thomas Arnold. *The Legacy of Islam.* 8th reprint from 1st ed. in 1931. London: Oxford University Press.

Al-Sanûsî (1984). "'Aqaid al-Sughra." in: *Akaid Risâleleri.* Edited by A. Nar. Istanbul: Selam.

Sayre, Wallace and Herbert Kaufman (1970). *Governing New York City: Politics in the Metropolitan.* New York: SUNY Press.

Schact, Joseph (1964). *An Introduction to Islamic Law.* Oxford: Clarendon Press.

Schimmel, Annemarie (1976). "Der Islam im Rahmen der Monotheistischen Weltreligionen." in: André Mercier (ed.). *Islam und Abendland: Geschichte und Gegenwart.* Bern: Verlag Herbert Lang.

Schleiermacher, Friedrich D. (1958). *Religion: Speeches to Its Cultural Despisers.* Translated by John C. Oman. New York: Harper and Brothers.

Schrader, George (1956). "Heidegger's Ontology of Human Existence." *Review of Metaphysics:* vol. 10, pp. 38-57.

Schumpeter, Joseph A. (1962). *Capitalism, Socialism and Democracy.* New York: Harper and Row.

Schuon, Frithjof (1963). *Understanding Islam.* Translated by D. M. Matheson. London: Allen and Unwin.

Schwegler, Albert (1871). *Handbook of the History of Philosophy.* Translated and annotated by James H. Stirling. 11th ed. Edinburgh: Oliver and Boyd.

Seelye, Kate C. (1920). *Moslem Schisms and Sects: Introduction and Translation of Al-Farq Bayn al-Firaq of Baghdâdî.* New York: Columbia University Press.

Al-Shahrastânî (1934). *Kitâb Nihâyat al-Iqdâm fi 'Ilm al-Kalâm.* Translated by A. Guillaume. London: Oxford University Press.

Shamsî, F. A. (1978). "Al-Kindî's Risâla fi Waḥdaniyyah Allâh wa Tanâhî Jirm al-'Âlam." *Islamic Studies:* vol. 17, pp. 185-201.

Shapley, L. S. and Martin Shubik (1969). "A Method for Evaluating the Distribution of Power in a Commitee System." in: Roderick Bell, David V. Edwards and R. Harrison Wagner (eds.). *Political Power: A Reader in Theory and Research.* New York: The Free Press.

Sharîf, M. M. (ed.) (1963-1966). *A History of Muslim Philosophy.* Wiesbaden: Otto Harrasowitz.

_______ (1965). "Muslim Political Theory and Institutions." in: *Proceedings of the Third All-Pakistan Political Science Conference, 1962.* Karachi: International Press.

Sharwânî, H. Kh. (1977). *Studies in Muslim Political Thought and Administration.* Philadelphia: Porcupine Press.

Shaybânî, Abu 'Abdullah Muḥammad (1966). *Siyar* = كتاب السير. Translated by Majid Khaddûrî as *The Islamic Law of Nations.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Shafi'i, Muhammad ibn Idris (1961). *Al-Risalah.* Translated by Majid Khaddûrî as *Islamic Jurisprudence.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Shehadî, Fadlou (1964). *Ghazzâlî's Unknowable God.* Leiden: E. J. Brill.

Sidgwick, Henry (1929). *The Elements of Politics.* London: Macmillan.

Silvert, K. H. (1963). *Expectant Peoples: Nationalism and Development.* New York: Random House.

Simon, Marcel. (1973). *Jewish Sects at the Time of Jesus.* Philadelphia: Fortress Press.

Skinner, Quentin (1978). *The Foundations of Modern Political Thought.* Cambridge, MA: Cambridge University Press. 2 vols.

Smith, Norman K. (1947). *Hume's Dialogues Concerning Natural Religion.* 2nd ed. London: Thomas Nelson and Sons.

Smith, W. Robertson (1903). *Kinship and Marriage in Early Arabia.* Ed. Stanley A. Cook. London.

Snyder, Louis (1968). *The New Nationalism.* New York: Cornell University Press.

Spinoza, B. (1930). *Selections.* Edited by John Wild. London: Charles Scribner's Sons.

_______ (1965a). "Tractatus Theologico-Politicus." in: *The Political Works of Spinoza.* Edited and translated by A. G. Wernham. Oxford: Clarendon.

_______ (1965b). "Tractatus Politicus." in: *The Political Works of Spinoza.* Edited and translated by A. G. Wernham. Oxford: Clarendon.

Stahlin, W. (1961). *Pluralismus, Toleranze, Christenheit.* Nurnberg: Abendländische

Strauss, Leo (1959). *What is Political Philosophy and Other Studies.* Illinois: The Free Press.

_______ (1961). *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis.* Edited and translated by Eisa M. Sinclair. 3rd ed. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Taftâzani, Saad el Din. (1950). شرح العقائد النسفية = *A Commentary on the Creed of Islam.* Translated by Earl E. Elder. New York: Columbia University Press.

Tanner, Florice (1973). *The Mystery Teachings in World Religions.* Wheaton: Theosophical Publishing House.

Tarn, William W. (1974). *Hellenistic Civilizatioñ* reprinted from 3rd ed. in 1952. Revised by G. T. Griffith. London: Edward Arnold.

Tawney, Richard H. (1931). *Equality.* London: Allen and Unwin.

_______ (1950). *Religion and the Rise of Capitalism.* New York: New American Library.

Taylor, A. E. (1965). "The Ethical Doctrine of Hobbes." in: Keith Brown (ed.). *Hobbes' Studies.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Taylor, Henry O. (1949). *The Mediaeval Mind: A History of the Development of Thought and Emotion in the Middle Ages.* Cambridge, MA: Harvard University Press. 2 vols.

_______ (1958). *The Emergence of Christian Culture in the West: The Classical Heritage of the Middle Ages.* New York: Harper and Brothers.

Tellenbach, Gerd (1970). *Church, State and Christian Society at the Time of the Investiture Contest.* Translated by R. F. Bennett. New York: Harper Torchbooks.

Tillich, Paul (1967). *Systematic Theology.* Chicago, IL: University of Chicago Press.

Al-Tirmidhî (1981). *Sunan al-Tirmidhî.* Istanbul: Çagri. 5 vols.

Toll, Christopher (1976). "Arabische Wissenschaft und Hellenistisches Erbe." in: André Mercier, Islam und Abendland: Geschichte und Gegenwart. Bern: Verlag Herbert Lang.

Toynbee, Arnold (1939). *A Study of History.* New York: New York University Press. 12 vols.

Tritton, Arthur S. (1947). *Muslim Theology.* London: Royal Asiatic Society.

_______ (1965). "Reason and Revelation." in: George Makdisi (ed). *Arabic and Islamic Studies in Honor of H. A. R. Gibb.* Leiden: E. J. Brill.

Troeltsch, Ernst (1972). *The Absoluteness of Christianity.* London: SCM Press.

Truman, David (1951). *The Governmental Process: Political Interests and Public Opinion.* New York: Knopf.

Tûsî, N. (1964). *Akhlâq-i Nâsirî.* Translated by G. M. Wickens. London: Allen and Unwin.

Ullman, Walter (1961). *Principles of Government and Politics in the Middle Ages.* London: Routledge

Valiuddîn, M. (1963). "Mu'tazilism." in: M. M. Sharîf (ed.). *A History of Muslim Philosophy.* Wiesbaden: Otto Harrasowitz. vol. 1.

_______ (1974). "The Problem of the One and the Many: The Sûfî Approach." *Islam and the Modern Age*: vol. 7, pp. 11-23.

Van Steenberghen, F. (1974). "The Problem of the Existence of God in Saint Thomas' Commentary on the Metaphysics of Aristotle." *Review of Metaphysics:* vol. 27, pp. 554-68. Trans. J. Wippel from Van Steenberghen, "Le Probleme de l'existence de Dieu dans le commentaire de saint Thomas sur la Pysique d'Aristotle," *Sapientia* (La Plata): vol. 26, 1971, pp. 163-172.

Vehbî, M. (1966). *Khulâsah al-Bayân fî Tafsîr al-Qur'ân*. Istanbul: üçdal. 15 vols.

Viorst, Milton (1965). *The Great Documents of Western Civilisation*. Philadelphia: Chilton Books.

Voll, John O. (1982). *Islam: Continuity and Change in the Modern World*. Boulder, CO: Westview.

Wagner, H. R. (1969). "The Concept of Power and the Study of Politics." Roderick Bell, David V. Edwards and R. Harrison Wagner (eds.). *Political Power: A Reader in Theory and Research*. New York: The Free Press.

Waldman, Marilyn R. (1968). "The Development of the Concept of Kufr in the Qur'ân." *Journal of the American Oriental Society*: vol. 88, no. 3, July-September, pp. 442-455.

Walker, John (1956). *A Catalogue of the Arab-Byzantine and Post-Reform Umaiyad Coins*. London: Trustees of the British Museum.

Walker, P. (1939). *An Outline of Man's History*. London: [n. pb].

Walzer, Richard (1957). "New Studies on al-Kindi." *Oriens*: vol. 10, no. 2, December pp. 203-232.

_______ (1962). *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*. Oxford: Bruno Cassirer.

Warrander, Howard (1951). *The Political Philosophy of Hobbes*. Oxford: Clarendon Press.

Watkins, John W. N. (1965). *Hobbes' System of Ideas*. London: Hutchinson.

Watt, William M. (1964). "Conditions of Membership of the Islamic Community." *Studia Islamica*: vol. 21, pp. 5-12.

_______ (1968). *Islamic Political Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

_______ (1970). *Islam and the Integration of Society*. London: Routledge and Kegan Paul.

_______ (1972). *Islamic Philosophy and Theology*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

_______ (1979). "The Qur'ân and Belief in a "High God"." *Der Islam*: vol. 56, pp. 205-211.

_______ (1988). *Islamic Fundamentalism and Modernity*. London: Routledge.

Weber, Max (1947). *The Theory of Social and Economic Organization*. New York: Oxford University Press.

_______ (1948). "Politics as a Vocation." in: Hans H. Gerth and C. Wright Mills (eds.). *From Max Weber: Essays in Sociology*. New York: Routledge and Kegan Paul.

Weiss, Johannes (1959). *Earliest Christianity*. New York: Harper. Vol. 1.

Wensinck, Arent J. (1932). *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Whitehead, Alfred N. (1982). *Concept of Nature*. reprinted from paperback ed. in 1964. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Williams, John A. (1971). *Themes of Islamic Civilization.* Los Angeles: University of California Press.

Williams, Michael (1980). "Coherence, Justification and Truth." *Review of Metaphysics*: vol. 34, no. 2, December, pp. 243-273.

Willoughby, Westel W. (1928). *An Examination of the Nature of the State.* New York: Macmillan.

Wolfson, Harry A. (1934). *The Philosophy of Spinoza.* Cambridge, MA: Harvard University Press. 2 vols.

_______ (1956). *The Philosophy of the Church Fathers.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Wood, Henry (1892). *God's Image in Man: Some Intuitive Perception of Truth.* 12th ed. Boston, MA: Peters and Son.

Yazir, H. (1971). *Hak Dini Kur'an Dili.* Istanbul: Eser. 9 vols.

Yildirim, S. (1987). *Kur'an'da Ulûhiyyet.* Istanbul: Kayihan.

Zaydân, Abdul Karim (1983). *Role of the State and Individual in Islam.* Delhi: Hindustan Publications.

Zijdervald, Anton C. (1927). *The Abstract Society: A Cultural Analysis of our Time.* London: Allen Lane.

النّموذجُ

أثر تباين الرؤى ال
والغربية في الن

أحـمـد دا

ترجمة: د.طلعت فاروق محمد

الشبكة العربيـ
ARCH AND PUBLISHING

أحمد داود أوغلو

النّموذجُ البَديل

الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

ب

عرض هـذا الكتاب التمايز بين
الفكر الإسلامي والغربي مع
للكثير من آراء الفلاسفة
ن وفكرتهم عن الإله والإنسان،
المعرفة الذي قامت عليه
ة الإنسانية، مبيّناً أن تمايز
المعرفة بين الحضارتين
اختلاف النظرة إلى الوجود
بالطبيعة في إنشاء «نظرية
». **ففي الفكر الغربي**، قامت
كلّية المعرفية للعالم على
والوثنية؛ وواكب هذا الأمر
مذاهب عامّة تنطوي على رؤى
سان والطبيعة. وكان محور هذه
ي العلاقة بينه وبين الخالق،
ي». وهكذا ـ كما يؤكّد المؤلّف
ية والإلحادية في الفكر الغربي.
معرفية الإسلامية ونشأت على
الوجودي بصورة قطعية، حيث
وجود الهرمية التي تؤمن بأن
وهذه هي النظرة الكلّية العامّة
في ظلّ تحدّيات العولمة، يؤكّد
ات الإسلامي من خلال إعادة
ن النظام الغربي، وأن العامل
حيحة لأسس النظرية السياسية

الثمن: ١٢ دولاراً
أو ما يعادلها

ISBN:978-614-431-185-1
9 786144 311851